

معهد المعارف الحكيمة

للدراستات الدينية والفلسفية

The Sapiential Knowledge Institute

For Religious & Philosophical Studies

# المحبة

مجلة متخصصة تعنى بشؤون  
الفكر الديني والفلسفة الإسلامية

## من الملف:

- قطب رحى الوجود! الإنسان في الرؤية الإنسانية إبّان عصر النهضة.
- الأنبياء ودورهم في الحياة الإنسانية فرداً ومجتمعاً.
- آية الاستخلاف قراءة مقارنة بين تفسيرين
- الإنسانية وجهة نظر إسلامية.
- مسألة المنهج في المشروع الفكري لحسن حنفي.

## دراسات وأبحاث:

- المنهج، المنطق والمعرفة في الاتجاه النقدي عند أبي البركات البغدادي.

18

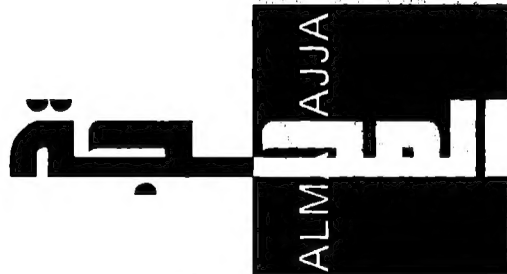
ملف العدد:

الإنسان

في نظام التوحيد الإسلامي



تصدر عن معهد المعارف الحكمية  
(للدراستات الدينية والفلسفية)



العدد الثامن عشر - ٢٠٠٩ - ١٤٣٠ هـ .

مجلة تمنى بشؤون الفكر الديني والفلسفة الإسلامية

تصدر طبقاً للقرار رقم ٢٠٣

رئيس التحرير

شفيق جرادي

مدير التحرير

محمد زراقط

المدير المسؤول

بدري معاوية

هيئة التحرير

أحمد ماجد

حبيب فاض

سمير خير الدين

طارق عسيلي

Fadel Graphic

تصميم الغلاف: Idea Creation

## قواعد النشر في المجلة

- ١- تنشر المجلة البحوث العلمية، والمقالات الفكرية التي تتحقق فيها الأصالة (بحيث لم يسبق نشرها).
- ٢- أن لا يقل البحث عن ٤٠٠٠ كلمة، وأن لا يزيد عن ١٠٠٠٠ كلمة مع ملاحظة الهوامش والمصادر والمراجع.
- ٣- يحقُّ للمجلة إجراء التعديلات المناسبة على البحث منفردة أو بالاتفاق مع الباحث.
- ٤- يخضع تسلسل المواد لاعتبارات فنية.
- ٥- يحقُّ للمجلة إعادة نشر المواد التي تنشرها منفصلة، أو ضمن كتاب، بلغتها الأصلية، أو مترجمة إلى لغة أخرى.

ما ينشر في المجلة يعبر عن رأي صاحبه ولا يعبر بالضرورة عن رأي المجلة.

# المحتويات

## الملف الأول:

### الإنسان في نظام التوحيد الإسلامي

- الافتتاحية..... ٥
- قطب رحي الوجود ١٩ الإنسان في الرؤية الإنسانية إبّان عصر النهضة
- السيد محمود نبويان ..... ١١
- الأنبياء ودورهم في الحياة الإنسانية فرداً ومجتمعاً
- محمد حسن قدردان قراملكي ..... ٢٧
- آية الاستخلاف: قراءة مقارنة بين تفسيرين
- السيد علي عباس الموسوي ..... ٥٧
- اللغة، الإنسان، الدين
- الأستاذ أحمد ماجد ..... ٦٩
- التربية الدينية ودورها في حياة الفرد والمجتمع
- الدكتور محمد عبد الله عطوات ..... ٨١

## الإنسانوية: وجهة نظر إسلامية

الشيخ علي رباني كلباكاني..... ١٠٧

## المشروع الفكري لحسن حنفي

مسألة المنهج في المشروع الفكري لحسن حنفي

الأستاذ أحمد ماجد ..... ١١٩

المنهج التأويلي للدكتور حسن حنفي في «النقل والإبداع»

الأستاذ جهاد سعد ..... ١٣٥

تساؤلات في المبنى العقيدّي والمنهج عند الدكتور حسن حنفي

سمير خير الدين ..... ١٤١

بحث حول مفهوم اليسار الإسلامي في فكر الدكتور حسن حنفي

الدكتور جميل قاسم..... ١٥١

حوار مع الدكتور حسن حنفي..... ١٥٩

١- المنهج المنطوق، والمعرفة في الاتجاه النقديّ عند أبي البركات البغداديّ

الدكتور خنجر حميّة..... ١٧١

## الافتتاحية

بسم الله الرحمن الرحيم

﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَن يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾<sup>(١)</sup>.

ربما لا يبالغ المرء عندما يعتبر أن هذه الآية الكريمة تكشف عن الإطار العام الموجّه للنظرة التي ينبغي أن تتشكل النظرة إلى الإنسان على ضوءها وتهتدي بهديها. فالإنسان وفق هذه الرؤية هو المخلوق الوحيد المرشح للتشرف بمنصب الخلافة لله سبحانه. وعلى ضوء هذه الآية التي تعد من المحكمات رغم بعض الاختلاف في فهمها وتفسيرها، يجب أن تفسر كل النصوص الإسلامية القرآنية وغير القرآنية، سواء كانت تمجد الإنسان وتعلي شأنه أم تحط من شأنه وتهبط به إلى درجات أدنى مما يرغب الإنسان أن يكون. وقد بدأ المفسرون مع بدايات مشوار علم التفسير اكتشاف دلالات الآية على التكريم الإلهي للإنسان، فهذا هو الفخر الرازي يقول في تفسير الآية: «اعلم أن هذه الآية دالة على كيفية خلق آدم ﷺ وعلى كيفية تعظيم الله تعالى إياه، فيكون ذلك إنعاماً عاماً على جميع بني آدم...» وأثار المفسرون تساؤلات عميقة حول المراد من المستخلف والمستخلف، فهل الخليفة هو آدم ﷺ أم النوع الإنساني؟ وهل المخلوف هو الله أم نوع آخر من المخلوقات التي كانت

(١) سورة البقرة: الآية ٣٠.

تعمر الأرض وتفسد فيها وتسفك الدماء ، على حد تعبير الملائكة؟

وعلى أي حال، إذا أردنا استكشاف النظرة القرآنية إلى الإنسان، فإننا نلاحظ نظرة إليه تختلف عن النظرة إلى غيره من الموجودات التي خلقها الله تعالى على الأرض أو خارجها.

وإذا أردنا استنطاق الآية الشريفة وحدها فإننا نرى فيها نقاطا تستحق أن يتوقف عندها هي:

أهميّة خلق الله لهذا الكائن المسمى بالإنسان، فإنه سبحانه مع كثرة ما خلق لم يطرح موضوع الخلق على أحد من عباده الذين منّ عليهم بالإيجاد، ولم يطرح سوى خلق الإنسان وجعله في الأرض.

لم يرد الله سبحانه، بحسب الآية، اعتراض الملائكة أو تساؤلهم حول استخلاف الإنسان في الأرض، بل ربما يبدو من الآية إقراره لمنشأ تساؤل الملائكة، إلا أنه لا يرى سبحانه في سفك بعض البشر الدماء وإفسادهم في الأرض ما يحول دون تنفيذ ما عزم عليه.

ترتب مصلحة على خلق الإنسان هي أهم من المفسد التي تلازم خلقه بالطريقة التي خلقه الله عليها. وهذه المصلحة هي التي تبرر خلقه سبحانه للإنسان رغم إفساده وسفكه الدماء.

شعور الملائكة بمنافسة هذا المخلوق الجديد لهم، وقد يستفاد هذا المعنى من خلال ذكر الملائكة فضيلة التسبيح والتقديس، وهما الفضيلتان اللتان يمتاز بهما الملائكة، وكأن الله بعد رده اعتراض الملائكة يريد أن يقول إن تسبيحكم وتقديسكم لا يعطيكم أفضلية على هذا المخلوق الجديد، ولا تفوقا عليه.

إن الأرض وما عليها مسخرة لخدمة المخلوق الجديد، وما بعد هذا التفويض والتسخير من كرامة.

هذا غيض من فيض ما يمكن استكشافه من الآية، وربما يساعد التدقيق في مطاويها اكتشاف الكثير من الدلالات التي يتسع لها المجال. ومن هنا ننقل إلى البحث حول نظرة القرآن إلى الإنسان واكتشاف أهم العناصر التي تميّز الإنسان بحسب الرؤية القرآنية.



## النظرة القرآنية إلى الإنسان،

يكشف القرآن الكريم عن مجموعة من العناصر التي تشكل نظرتة إلى الإنسان لا تتوفر في غيره من المخلوقات.

### أ- الحرية:

يتميز الإنسان بالقياس إلى غيره من المخلوقات بالحرية التي هي الأساس في تشريف الإنسان والحط من كرامته على حد سواء، فإلله سبحانه خلق الإنسان وأراد له أن يكون حراً على مستوى التشريع حيث لم يقبل لهذا المخلوق أن يكون متديناً بالإكراه والإجبار فقال سبحانه: ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ﴾، بل يحكي الله لنا عن امتياز للإنسان شرفه بأهلية الاستعداد لتحمل الأمانة التي نأت سائر المخلوقات بنفسها عن حملها؛ حيث يقول سبحانه: ﴿إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا﴾.

### ب- التكريم الذاتي:

يتمتع الإنسان بكرامة ذاتية مستمدة من أصل الخلقة الإلهية له، وليست هذه الكرامة اعتبارية أو مستمدة من القوانين، بل القوانين والتشريعات الإلهية والبشرية يجب أن تتأسس وفق التكريم الإلهي للإنسان في عالم التكوين، وذلك لقوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا﴾.

### ج- تسخير سائر المخلوقات له

لم ييخل الله على الإنسان بعد أن خلقه وشرفه، بل أفاض عليه نعمه كافة وجعل الأرض وما عليها في خدمته تسهيلاً لمعيشته وتيسيراً لسبل تكامله، فقال سبحانه: ﴿اللَّهُ الَّذِي سَخَّرَ لَكُمُ الْبَحْرَ لِتَجْرِيَ الْفُلُكُ فِيهِ بِأَمْرِهِ وَلِتَبْتَغُوا مِنْ فَضْلِهِ وَلَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾، وقال: ﴿وَسَخَّرَ لَكُمُ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ دَائِبَيْنِ وَسَخَّرَ لَكُمُ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ﴾، وقال: ﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ سَخَّرَ لَكُم مَّا فِي الْأَرْضِ وَالْفُلُكَ تَجْرِي فِي الْبَحْرِ بِأَمْرِهِ وَيُمْسِكُ السَّمَاءَ أَنْ تَقَعَ عَلَى الْأَرْضِ إِلَّا بِإِذْنِهِ إِنَّ اللَّهَ بِالنَّاسِ لَرُؤُوفٌ رَحِيمٌ﴾. إلى غير ذلك مما يحفل به القرآن من مؤشرات على تمييز الإنسان على غيره من المخلوقات.

وعلى ضوء ما تقدم نخلص إلى ضرورة أن تكون هذه القواعد العامة الموجهة لحركة التكوين قواعد موجهة لحركة التشريع والتقنين، وبالتالي يمكن الجزم بأن كل ما يحط من كرامة الإنسان يقع في الخط المقابل للدين بعامة وللإسلام على وجه التحديد.

وفي محاولة من مجلة المحبة لتظهير هذه العلاقة الحميمة بين الإنسان والدين، يأتي هذا العدد الذي يحتوي على عدد من المقالات تعالج موقع الإنسان في نظام التوحيد الإسلامي، كما في نظام التشريع. واحتوى العدد على مجموعة من المداخلات التي أقيمت في ندوة فكرية خصصت لمناقشة المشروع الفكري للدكتور حسن حنفي، وأخيراً ختمنا العدد بمقالة في باب الدراسات حول المنهج الفلسفي الذي اختط أبو البركات البغدادي أسسه ومعامله. تأمل هيئة المجلة أن يكون في هذا العدد إضافة إلى الفكر الإسلامي والإنساني، أو على الأقل فتحاً لباب النقاش في هذه الموضوعات التي عالجنها، وعلى الله قصد السبيل.

محمد حسن زراقل

## الإنسان في نظام التوحيد الإسلامي

- قطب رحى الوجود؛ الإنسان في الرؤية الإنسانويّة  
إبان عصر النهضة.
- الأنبياء ودورهم في الحياة الإنسانويّة فرداً ومجتمعاً.
- آية الاستخلاف: قراءة مقارنة بين تفسيرين.
- اللغة، الإنسان، الدين.
- التربية الدينيّة ودورها في حياة الفرد والمجتمع.
- الإنسانويّة، وجهة نظر إسلاميّة.



## قطب رحى الوجود؟!

### الإنسان في الرؤية الإنسانية إبّان عصر النهضة

السيد محمود نبويان<sup>(١)</sup>

تعريب: محمد حسن زراقط

#### مدخل،

#### المقدمة

الإنسانية من العلامات الفارقة التي طبعت رؤية الحداثة إلى العالم، إلا أن ذلك لا يعني أن سائر المذاهب تحط من قيمة الإنسان، بل هو كائن محترم في أكثر المذاهب الفكرية والأديان السماوية؛ حيث تعطي للإنسان مكانة مرموقة بين سائر موجودات العالم. ومن الأديان التي تحترم الإنسان نشير إلى الإسلام حيث ورد في القرآن الكريم: ﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعاً﴾<sup>(٢)</sup>

## قطب رحي الوجود؟!

### الإنسان في الرؤية الإنسانية إبان عصر النهضة

أضف إلى ذلك أن الله لم يعقب بتحسين فعله في مورد من القرآن كما عقب ووصف نفسه بأحسن الخالقين بعد الحديث عن كيفية خلق الإنسان ومراحله: ﴿ثُمَّ خَلَقْنَا النَّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظَامًا فَكَسَوْنَا الْعِظَامَ لَحْمًا ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ﴾<sup>(٣)</sup> وعلى ضوء ذلك يبدو السؤال عن المراد من محورية الإنسان في الحداثة مشروعاً ومبرراً، فما المقصود من كون الإنسان هو المحور في الرؤية الكونية الحديثة التي لا ترجع في تاريخها إلى أكثر من خمسمائة سنة؟<sup>(٤)</sup>

وسوف نسعى لتقديم جواب عن السؤال المذكور أعلاه، ونشرع في تحليل الأفكار من تعريف الإنسانية، ونشرح بعد ذلك موقف الإسلام من الإنسان، ونختم أخيراً بالمقارنة بين الإسلام والحداثة والمذاهب الفكرية التي نبتت في فضائها.

#### الإنسانية (هيو مانيسم)<sup>(٥)</sup>

لا بأس من الدخول إلى معالجة الموضوع من باب التعريف اللغوي، مشفوعاً بعد ذلك بذكر المعنى الاصطلاحي، بما له من الدلالة في العلوم والمعارف المرتبطة.

#### المعنى اللغوي:

مصطلح «إنسانية» ترجمة لكلمة (Humanism) في اللغة الإنجليزية وغيرها من اللغات اللاتينية، وتذكر كتب اللغة لهذا المصطلح معاني عدة منها:

#### ١- الطبيعة والماهية الإنسانية

#### ٢- التخصص العلمي والبحث حول العلوم الإنسانية<sup>(٦)</sup>

٣- عندما تستعمل هذه الكلمة مع الحرف الكبير (H) يقصد بها الحركة الفكرية والعلمية التي حصلت في الغرب إبان ما يعرف بعصر النهضة حيث ظهرت الرغبة الشديدة في الرجوع إلى التراث اليوناني والروماني.

#### ٤- طريقة خاصة أو حالة من الفكر أو العمل تتركز حول بعض المثاليات الإنسانية.<sup>(٧)</sup>

٥- منهج فكري يؤمن بأولوية الإنسان وتفوقه على سائر المفاهيم الميتافيزيقية أو الانتزاعية.<sup>(٨)</sup>

٦- نظام من المعتقدات أو المعايير المتعلقة بالحاجات الإنسانية، دون أن يكون لها صلة بالفكر الديني.<sup>(٩)</sup>

٧- الاعتقاد بإمكان حصول الإنسان على السعادة والرضا دون أن يكون مؤمناً بدين من الأديان.<sup>(١٠)</sup>

٨- كلمة (Humanism) مشتقة من الكلمة اللاتينية (Humus) التي تدل على التراب أو الأرض، وقد كانت تستعمل أولاً في مقابل أحد معنيين، هما:  
أ- الموجودات الأرضية غير الإنسان كالحيوانات مثلاً.

ب- مرتبة من الوجود؛ أي المجردات، وكان يستعمل هذا المصطلح في هذا المعنى في أوائل القرون الوسطى. وقد كان يميز الباحثون والكنسيون بين المجالات المعرفية المستفادة من الكتاب المقدس (divinitas)، وبين ما يتعلق بالحياة الدنيوية للإنسان (humanitas)، ولما كان القسم الأهم من المعارف الإنسانية قد استفيد من اليونان والرومان كان يستخدم لفظ (umanisti أو humanists) للدلالة على المشتغلين بهذه العلوم والمعارف بالنظر إلى كونهم من الإيطاليين.<sup>(١١)</sup>

### المعنى الاصطلاحي:

ما تقدم يرتبط بالأصول اللغوية لكلمة (Humanism)، وأما حول المعنى الاصطلاحي للكلمة فإنها تستعمل عادة في معان ثلاثة، هي:

### المعنى الأول:

يرتبط المعنى الاصطلاحي الأول بالمرحلة اليونانية القديمة وعصر النهضة. ويبدو من النظر في تاريخ الفلسفة الغربية في العصر اليوناني أن الإنسان كان محور الاهتمام. ويمكن إرجاع ذلك إلى عاملين اثنين:

### أ- العامل المعرفي:

تمثل الأفكار الإيلياية باباً تسرب منه الشك إلى المعرفة الإنسانية؛ حيث إن الإيليايين

يظهرون عدم ثقتهم بالمدركات الحسية نتيجة الأخطاء التي يقع فيها الحس، ومن جهة أخرى تضارب المفكرين والفلاسفة في نظرياتهم وتصوراتهم حول الوجود والعالم، وقد أدى ذلك كله إلى الشك وعدم الاطمئنان بالمعرفة الإنسانية. ومن ذلك إنكار بارمنيدس الصيرورة والحركة في العالم، واعتقاد هراقليطس بأن العالم مملوء حركة، وقد أدى هذا التناقض إلى شك في وجود الحقيقة والشك في إمكان التعرف عليها.<sup>(١٢)</sup>

وعلى هذا الأساس، هز الشك أركان المعرفة الإنسانية بأسرها، وذلك أن طريقي المعرفة الوحيدين هما العقل والحس، وكل منهما يقع في ما لا حصر له من الأخطاء، وبالتالي لا يمكن الاطمئنان إلى ما يكشف عنه، والنتيجة الطبيعية لهذه النظرة هي الشك في كل معرفة.<sup>(١٣)</sup>

وينسب السوفسطائيون أنفسهم إلى الشكاكين لأسباب عملية،<sup>(١٤)</sup> ويؤمن هؤلاء بأنه ما دامت وسائل الإدراك البشري غير مأمونة ولا معصومة من الوقوع في الخطأ، فإن الإنسان لا يملك أي ضمانة لصحة معارفه ولتصوراته عن الحقيقة وتطور هذا الموقف السلبي المشكك إلى موقف يرى أن الإنسان نفسه هو المعيار وليس وراءه أي حقيقة ليبحث عنها أو يسعى للقبض عليها، فهو الحقيقة الوحيدة وهو الذي يخلقها.

وما زال شعار بروتاغوراس يدوي في أروقة الفلسفة حيث يقول: «الإنسان هو مقياس كل شيء»، مقياس وجود الأشياء الموجودة، ومقياس عدم الأشياء المعدومة.<sup>(١٥)</sup> وهكذا تسنم الإنسان عند بروتاغوراس سدة المعرفة وصار هو المحور للوجود بحيث هو الذي يضيف على الأشياء وجودها وهو الذي يضيف عليها عدمها.

ويضاف إلى ذلك أن السوفسطائيين كانوا يتمتعون بقدرات فائقة في الكلام والمرافعة، وقد سمح لهم ذلك بالخوض في مسائل عدة فلسفية وقانونية، حيث كانت المهنة الأثيرة لديهم هي الدفاع والمرافعة بالنيابة عن أصحاب الدعاوى لدى المحاكم، ومن هنا برعوا في تحويل القضايا التي يرافعون عنها وتحويلها لصالح موكلهم.<sup>(١٦)</sup>

ويبدو أنهم استساغوا طعم الانتصار في الحروب القانونية التي خاضوها في المحاكم، وصعب عليهم الاعتراف بوجود حقائق منفصلة عن الإنسان الذي هو همهم. وقد كانت العلوم اللغوية وفنون البيان من العلوم المهمة التي تخدم أغراض السوفسطائيين، ونتج عن ذلك الاهتمام تطور هذه العلوم ونموها، وأما الفلاسفة والمتخصصون بالعلوم التجريبية فلم



يولوا هذه العلوم أهمية تذكر. (١٧)

#### ب- العامل الاجتماعي

لقد أدى ظهور الدولة المدنية في اليونان، إلى الإحساس بضرورة تربية وتدريب بعض الأفراد على فنون إدارة هذه الدول. ولم يكن في الميدان من يملك الاستعداد الكافي للقيام بأعباء هذه المهمة غير السوفسطائيين، وهكذا تولوا هم هذه المهمة وبالتالي صار الإنسان محور اهتمامهم وقطب رحي عنايتهم، وصار شغلهم الشاغل البحث حول الإنسان وطباعه وكيفية ضبط سلوكه وتعامله مع أقرانه وأبناء نوعه، وما شابه من الأبحاث التي تدور حول الإنسان.

إذا، تبدل محل الاهتمام العلمي من البحث النظري حول الكون والوجود إلى البحث العملي حول الإنسان وطرائق تربيته وتعليمه. وهكذا كانت الحقبة اليونانية هي حقبة الاهتمام بالإنسان والسهر على تحسين ظروف عيشه في هذه الدنيا وبحث كيفية إشباع حاجاته الأساسية. (١٨)

وبعد زوال الكيانات السياسية اليونانية وضمحلل الحضارة اليونانية، ورث الرومان الفكر اليوناني وسعوا لتطوير ما ورثوه من فكر وثقافة واستخدمه لإحداث تحول في ثقافتهم وفنهم وأديبهم. إلا أن ظهور المسيحية وانتشارها في أوساط الرومان أعطى الأوضاع وجهة مختلفة عما كانوا يخططون له. (١٩)

وكان الاختلاف في النظرة إلى الإنسان عميقاً بين الطرفين؛ حيث كانت تقضي تعاليم بولس وغيره من الرسل، بأن الإنسان في حد ذاته فاسد، لا يقدر على التخلص من الشر المتأصل فيه نتيجة الخطيئة الأولى. وقد دبرت العناية الإلهية وقضت بأن يرسل الله ابنه المجسد على هيئة الإنسان ليفديه ويخلصه من تبعات الخطيئة الأصلية، وكل ذلك سببه اللطف والرحمة والتدبير الإلهي، وتبعاً لهذا المعتقد أخذ المسيح لقب الفادي، لافتدائه الناس بالموت على الصليب. (٢٠)

والفرق بين هذه النظرة المتشائمة إلى الإنسان والنظرة الموروثة عن اليونان شاسع لا يحتاج إلى توضيح، ومثل هذه النظرة إلى الإنسان لا تتركه في منزلة يستحق عليها أن يكون موضوعاً للبحث والدرس؛ ولذلك نرى أن الإنسان الذي كان محور البحث في العصر اليوناني وبعدهم عند الرومان أنزل عن عرش الاهتمام وحل محله غيره في القرون الوسطى، وتحول

محور الاهتمام إلى البحث حول الله، بل صارت الفلسفة خادمة للبحث اللاهوتي. وعلى ضوء ذلك يصبح من الطبيعي أن يعود الإنسان إلى لائحة الأولويات بعد ضعف المسيحية في عصر النهضة.

وقد سعى علماء عصر النهضة وروادها للقضاء على تعاليم القرون الوسطى وثقافتها وصوبوا على المسيحية أيضاً، ودعوا إلى العودة إلى إحياء الثقافة الكلاسيكية القديمة، وتحول الناس جميعاً الشاعر منهم والكاتب والخطيب والباحث والإنسان العادي تحولوا جميعاً إلى إنسانويين، ومن هنا ينظر إلى عصر النهضة بوصفه عصر الولادة الثانية للثقافة والآداب القديمة.<sup>(٢١)</sup> وبعبارة أخرى يمكن القول إن السمة البارزة في الفكر الإنساني لعصر النهضة هي التعلق الشديد والحب الزائد لكل ما له صلة بالعصر اليوناني.<sup>(٢٢)</sup>

وبناء على ذلك كله تحول الإنسان إلى محور البحث والتفكير في عصر النهضة في المجالات الثقافية المختلفة، (الأدب، والشعر، والتاريخ، واللغة)، هكذا تتضح حدود المعنى الاصطلاحي الأول لكلمة إنسانية، أي سيطرة الإنسان والقيم الإنسانية على الدراسات النظرية والعملية، وهي السمة المشتركة بين عصر النهضة وما فيه من علوم والعصر اليوناني وما فيه أيضاً.

## ٢- المعنى الاصطلاحي الثاني

مضافاً إلى المعنى المشار إليه أعلاه أي الاهتمام بالإنسان وجعله محور الاهتمام في الفكر والثقافة وبخاصة على صعيد الأدب، هناك معنى اصطلاحى ثان لهذه الكلمة بدأ بالرواج انطلاقاً من القرن الثامن عشر الميلادي، وهو المراد من كلمة إنسانية (humanism) عندما تستعمل في الرؤية الكونية المعاصرة والعالم الراهن.

وبكلمة موجزة، الإنسانية الحديثة هي: نظام فكري منسجم ومحدد، له دعاواه الأنطولوجية والمعرفية، والأنثروبولوجية، والأخلاقية والسياسية، والتعليمية.<sup>(٢٣)</sup>

وعلى ضوء التعريف المتقدم، الإنسانية الحديثة هي تيار فكري ونظام فلسفي له وجهات نظره الخاصة في صعد عدة، ولتتضح معالم هذا التيار لا بد من النظر إليه من الزوايا والأبعاد الآتية:

### أ- النظرة إلى الإنسان (الإنسانية)

أكثر الأشياء والأمور أصالة في الإنسانية هو الإنسان، بحيث إن كل الأفكار النظرية والعملية المطروحة في فضاءات هذا الاتجاه تدور حول محور أساس هو الإنسان. بل لا يرى أصحاب هذه النزعة أن لا وجود لشيء هو أكثر كمالاً وشرفاً من الإنسان؛ ولذلك يجب أن تكون جميع الموجودات بخدمة كل منها بحسبه، وأما الإنسان فليس مسخراً لخدمة أي شيء من موجودات هذا العالم.<sup>(٢٤)</sup>

وقد اكتسب الاتجاه الإنساني بعده الفلسفي إثر الجهود التي بذلها ريته ديكارت (١٦٥٠-١٦٩٦)، الذي يوصف بأنه أب الفلسفة الحديثة؛<sup>(٢٥)</sup> حيث أعطت أفكاره للإنسان موقعا مهماً لم يعرفه في الفكر الغربي من قبل. فقبل ديكارت كان الوجود المطلق هو وجود الله، وأما سائر الموجودات فوجودها تابع لوجوده وهي مفاضة منه، بل حتى المعرفة الإنسانية كانت تفسر بالإلهام الإلهي للإنسان والمعرفة المهمة هي المعرفة اليقينية الوحيدة. وبانحسار القرون الوسطى بدأ الشك يسري في ثنانيا المعتقدات المسيحية، حتى وصل الأمر إلى الشك في وجود الله، ومن هنا لم يعد ممكناً تبرير المعرفة الإنسانية بالإلهام الإلهي، ومن هنا احتاج ديكارت إلى البحث عن أساس آخر تستند إليه المعرفة والوصول إلى اليقين.

ويمكن اختصار حاصل الجهود التي بذلها ديكارت في سعيه للبحث عن أساس تبتني عليه المعرفة الإنسانية، وقد رأى مفكرو الغرب وفلاسفته هذا الأساس جديداً صالحاً لبناء الأفكار والنظريات عليه. وهذا ما أدى إلى اعتبار ديكارت أب الفلسفة الحديثة. وجوهر الأساس الديكارتي للفكر يتمثل بعده الإنسان ووعيه منطلقاً لسائر الأشياء المحيطة به. وهذا الوعي الإنساني هو المحور الذي تدور حوله جميع الحقائق والمعارف اليقينية حول الأشياء وصفاتها المنسوبة إليها. وهذا ما يستفاد من الكوجيتو الديكارتي القائل: «أنا أفكر إذاً أنا موجود»، فهذا معناه أن حقيقة الذات فضلاً عن الأشياء المحيطة بها تستمد من الفكر والوعي الإنساني بها، ومآل هذا التصور تقديم رؤية جديدة إلى الإنسان. ومن هذه الفكرة وما شابه تحول الإنسان الحديث إلى محور تدور حوله الأشياء، والأبرز على هذا الصعيد هو الجانب السلبي أي نفي الأصالة عن كل ما سوى الإنسان.

وبعبارة أخرى سلبت صفحة المحورية عن أي شيء آخر غير الإنسان وخارجه، ومن ذلك الدين والتقاليد والسلطة السياسية، وذلك في مجالي المعرفة والقيم، وصار الفكر

الإنساني والتجارب الراهنة له هي محور المعرفة ومصدر القيمة. وبعبارة الفقهاء لم تتمتع بالحجية أي معرفة تستمد من خارج حدود التجربة الإنسانية، وبدل أن يستمد الإنسان أفكاره وقيمه ومعارفه من النص الديني ومن التراث والتقاليد صار هو نفسه بنسخته الراهنة المصدر والأساس الذي تبنى عليه سائر المعارف والقيم.

وعلى هذا الأساس لم يعد هدف الإنسان وغايته التي يسعى إليها ولا موقعه في الوجود مخططاً له من قبل، بل إن غاية الإنسان وهدفه وتعريفه يستمدان من الذات الإنسانية نفسها وعلى حد تعبير بيتر: يجب أن يكون الإنسان ذاتي التعريف (self defining subject).<sup>(٢٦)</sup> أو فقل إن الإنسان الديكارتي الجديد يستطيع معرفة نفسه على أكمل وجه دون تدخل من الله أو غيره من الموجودات.<sup>(٢٧)</sup>

وتابع عدد من الفلاسفة الأوروبيين مسيرة ديكارت، وعلى رأس هؤلاء يمكن الإشارة إلى الفيلسوف الألماني إيمانويل كانط (١٨٠٤ - ١٧٢٤) الذي أكمل الصورة الديكارتية ورفع من قيمة الدور الإنساني في المعرفة، يمكن القول: إن الفلسفة النقدية لكانط فتحت الباب واسعاً في وجه الإنسان ليكون جوهر الأشياء والسر الكامن فيها.<sup>(٢٨)</sup> وصفوة القول: إن الاتجاه الإنساني أعطى للإنسان تعريفاً جديداً؛ بحيث لم تعد قيمة الإنسان مستمدة من جذره الإلهي، صارت قيمته تابعة لقدراته العقلية وقدرته على تنظيم العالم من حوله. وأما غاية الإنسان وهدفه فلم يعودا العبادة والعشق لله ولا للجنة المملوكة، بل في مدى عملانية البرامج والخطط التي يبتكرها الإنسان اعتماداً على عنصرَي العقل والخيال اللذين يعملان من أجل هذه الدنيا فحسب. وقد تطورت هذه النزعة إلى أقصى مدياتها على يد الفيلسوف الفرنسي جان بول سارتر، حتى وصلت إلى حدود الدعوة إلى استبدال الإله المتعالي بالإله الإنساني؛ وذلك في تصريح سارتر بأن الفلاسفة الإنسانيين لم ولا يحاولون الانعتاق من العبودية لله والإيمان به بما هو وجود متعال، بل كل ما فعلوه هو أنهم استبدلوا اسماً باسم.<sup>(٢٩)</sup>

#### ب- الرؤية المعرفية

تبنى إنسانيو عصر النهضة مواقف خاصة بهم من المعرفة وأدواتها، وتتمثل أبرز عناصر هذه الرؤية المعرفية في الاعتماد على العقل بل الثقة المفرطة فيه على صعيد فهم العالم، وفي الشك في كل شيء والاعتقاد بإمكان إبطال أي عنصر من العناصر المكونة

للمعرفة الإنسانية. (والعقل بحسب هذه الرؤية هو العقل الحديث الذي تتكون مادته الأولى من الطبيعة وتنحصر بها. وبعبارة أخرى العقل الذي مصدر معارفه وميدان عمله هو عالم المادة والطبيعة، وأما سائر المصادر المرشحة للمعرفة فلا تقدم للإنسان ما يطور معارفه مما يمكن الوثوق به.

وأشد عناصر الرؤية المعرفية الإنسانية كثافة وغلظة هي الإصرار على عدم إعطاء أحد أو جهة كائنة من كانت حق ادعاء القبض على الحقيقة وامتلاكها؛ أي أن عقل عصر النهضة الشكاك انطلق من مسلمة حاصلها أن كل دعوى معرفية يمكن أن تخضع للاختبار ولا يحق لجهة ادعاء العصمة.<sup>(٣٠)</sup> وبالتالي كل دعوى تطرح لا بد من اختبارها وتقييمها ودراسة عللها ومناسئها، فإذا تبين استنادها إلى غيبي فإن مثل هذه الدعوى تسقط عن درجة الاعتبار.<sup>(٣١)</sup>

وعلى ضوء هذه الرؤية المعرفية تدعي الإنسانية قدرة الإنسان على فهم العالم دون حاجة إلى أي مصدر ديني أو وحياني، وقد ساعد تطور العلوم التجريبية والنجاحات التي أحرزها العلماء في مجال فهم العالم، ساعد ذلك على مزيد من الثقة بالنفس والإحساس بعدم الحاجة إلى النصوص الدينية ولا خشية مخالفتها.<sup>(٣٢)</sup>

ولا تنفصل المعرفة عن الهدف والغاية التي من أجلها يتم التعرف لتكوين المعرفة، وإذا كانت المعرفة قبل عصر النهضة تراد من أجل اكتشاف أسرار الكون بما هو فعل من أفعال الله، فإن المعرفة في عصر النهضة تراد من أجل هدف آخر مختلف تماماً وهو مساعدة الإنسان على التنبؤ بالمستقبل لمزيد من القدرة على التحكم بالطبيعة والسيطرة عليها، وكل ذلك من أجل تسهيل الحياة والعيش بشكل آمن مطمئن وأكثر راحة، وهذا يعني أن تأخذ المعرفة طابعاً آلياً.<sup>(٣٣)</sup>

### ج- الرؤية الأنطولوجية

تتكرر الإنسانية وجود أي شيء خارج نطاق المادة وعالم الطبيعة، كما تتكرر بناء هذا العالم على الهدف أو أن أشياء هذا العالم مرتبة كل شيء في مكانه، كما لا تقبل الإنسانية وجود نقطة افتراق بين عالم الطبيعة وما وراءها يؤدي إلى كون الله هو منشأ الموجودات والقيم. ومن هنا، فإن كل محاولات البحث عن الله والاستدلال على وجوده هي محاولات عبثية لا طائل من ورائها، مهما كانت طبيعة هذه الأدلة والبراهين، فلسفية أم كلامية أم

كونية.<sup>(٣٦)</sup> ومن جهة أخرى، لا يمكن إثبات وجود الله بواسطة الوحي أو المعجزة؛ لأن العلم استطاع أن يثبت أن كل النصوص التي تدعى لها القداسة هي نصوص إنسانية، أنشأها بشر كانوا يعيشون في الخيام ويكسبون قوت يومهم من الزراعة والرعي. وتعمم إنسانية عصر النهضة هذا الموقف من التراث الديني على جميع الأديان وكتبها المقدسة، يستوي في ذلك القرآن وكتب الديانة البوذية وغيرهما من الأديان المعروفة في العالم، ولا يستطيع أي دين من الأديان ادعاء مجيئه من ما وراء عالم الطبيعة.<sup>(٣٥)</sup> وعلى ضوء ذلك كله، يصبح تعبير «الله المتعالي» تعبيراً لا يؤدي معنى واضحاً، إن لم نقل إنه يتحول إلى كلام لا معنى له. بل كلمة الله نفسها لا معنى لها إن فصلناها عن الآثار النفسية والاجتماعية والأخلاقية التي تترتب عليها في ساحة الاجتماع الإنساني.<sup>(٣٦)</sup>

ويتسحب هذا الموقف من ما وراء المادة على مفهوم «الروح»، فالإنسان هو موجود مادي وجزء من عالم الطبيعة، وبالتالي لا توجد أي مسافة فاصلة بين جسد الإنسان وفكره. وبالتالي فإن الحديث عن الروح الإنسانية الخالدة ما هو إلا تمنّ فارغ ودعوى لا قيمة لها، بل هي حاصل الغرور الإنساني الذي يدعو إلى تمييز نفسه عن سائر الموجودات الطبيعية التي لا تستطيع ادعاء توفرها على مرتبة الروح.<sup>(٣٧)</sup>

#### د- الرؤية الأخلاقية

انسجماً منها مع الرؤية العامة لها، تؤمن الإنسانية بأن الأخلاق لا تستند إلى مصدر فوق الطبيعة، وما قواعد الأخلاق والقيم إلا خلاصة تجربة إنسانية عاشها الإنسان واكتسبها في حياته الطبيعية، ومن هنا فإن الأخلاق تتحول إلى مفهوم لا معنى له إذا فصل عن الإنسان والتجربة الإنسانية.<sup>(٣٨)</sup> وقد أفضى هذا الموقف من الأخلاق إلى الشطب بخط البطلان على جهود جميع المذاهب والأديان التي تسعى لإثبات نظمها الأخلاقية بواسطة مصدر فوق طبيعي، سواء كان الوسطة بينها وبين هذا المصدر هو موسى عليه السلام أم عيسى عليه السلام أم محمد ﷺ، أم غيرهم. وحيث إن هذه الأديان جميعاً وصلتنا من مجتمعات زراعية ومن أناس كانوا يسكنون الخيام، فإن الأنظمة الأخلاقية التي يدعون إليها تتناسب مع ذلك العصر ومع ذلك النمط من العيش، وبالتالي لا يمكن أن تكون القيم الأخلاقية التي يؤسسون عليها نظامهم صالحة في عالم الحداثة، حيث إنها مبنية على مبادئ فلسفية مستمدة من اللاهوت.<sup>(٣٩)</sup> وليس سوى التجربة الإنسانية في الحياة المعيشة في العصر الحديث مرجعاً صالحاً لتأسيس القيم الأخلاقية الصالحة للإنسان الحديث.<sup>(٤٠)</sup>

وفي الحقيقة ليست الرؤية الإنسانية إلى الأخلاق سوى تفسير لها بالميل والمشاعر؛<sup>(٤١)</sup> أي أن المرجعية التي تركز عليها الأحكام الأخلاقية ليست سوى رغبات الإنسان وميوله، وهذا ما يعبر عنه بنتام بقوله: «الحسن هو ما أرغب فيه، والقبيح هو، أرغب عنه ولا أريده.»<sup>(٤٢)</sup> والنتيجة التي تنتهي إليها الرؤية الإنسانية للأخلاق هي النسبية وعدم وجود معيار كامل أو مطلق للأحكام الأخلاقية، فعندما يكون المعيار هو الميل والرغبات التي تتعارض في الضرورة في الواقع المعيش، سوف تتحول الأحكام الأخلاقية إلى أحكام نسبية تختلف باختلاف الرغبات والميل الفردية والاجتماعية.<sup>(٤٣)</sup>

وبناء على ما تقدم يكون الاعتقاد بوجود قيم وأحكام أخلاقية مطلقة وواحدة اعتقاداً فارغاً من أي مضمون، لاستناده إلى الأماني والأحلام الطوباوية ليس إلا. وبعبارة أخرى: إن الاعتقاد بالله (الذي مات في عصر الحداثة) والاعتقاد بالمعاد والاعتقاد بوجود الشر في العالم الذي خلقه الله ما هي إلا نقائص يكذب بعضها بعضاً، وبالتالي لا يمكن أن يُبنى النظام الأخلاقي على مجموعة من النقائص ولو قدمت بصورة نظام متماسك الأطراف. ففي الإنسانية، الإنسان وحده هو الذي يجترح قيمه وأحكامه الأخلاقية بعيداً عن أي طموحات فارغة لا تستند إلى أساس واقعي متين، الأمر الذي لم تستطع تقديمه الأديان التوحيدية المعروفة.<sup>(٤٤)</sup>

وتمثل الحرية الشخصية ركنا رئيسا بين الأصول التي تجهد الإنسانية في الدفاع عنها، تنظيراً واستدلالاً. والمعنى المقصود للحرية عندهم هو حرية الضمير الديني وحرية عدم التدين في وقت واحد، كما حرية الابتداع والإبداع دون أن يكون لأي جهة الحق في فرض قناعة على أحد أو منع أحد من التعبير عن أفكاره وقناعاته بالشكل الذي يرتأيه ويريده. ويعتقد الإنسانويون بأن بعض فترات التاريخ شهدت رقابة وحسباً للأنفاس والأصوات، ومن باب التعويض يجب الدفاع عن كل ما يمكن أن يعد مخالفة للأديان أو معارضة لها.

ومن الحريات التي يدافع عنها الإنسانويون الحرية الأخلاقية التي هي عنوان تندرج تحته مفاهيم وعناوين عدة مثل:

الحرية الجنسية بكل المعاني المندرجة تحتها من حرية العلاقة الجنسية إلى حرية التناسل، وحرية الإجهاض، والتحكم بالمواليد وغير ذلك.

وتعطي الإنسانية أهمية محورية للتعددية والتسامح على جميع المستويات الأخلاقية

والدينية وغيرها، ولو في الإطار الفردي بمعنى الحد قدر المستطاع من سلطة المجتمع على الفرد وعدم السماح له بمصادرة حريات الأفراد والتحكم في طريقة عيشهم وسلوكهم، بل إفساح المجال لكل فرد بأن يختار طريقة عيشه وفق ما يريد ويهوى.<sup>(١٥)</sup>

ما تقدم كله كان حول الإنسانية بمعنيها الاصطلاحيين، ويستعمل هذا المصطلح أحياناً للدلالة على بعض المذاهب التي ظهرت في تلك الفترة كالماركسية والوجودية، ولكننا نكتفي بالمعنيين المتقدمين ولا ندخل أنفسنا في تفاصيل الحديث عن المذاهب الموسومة بهذه الصفة.

#### الخاتمة والاستنتاج:

وحاصل الكلام في تحليل مفهوم الإنسانية أن هذه الرؤية بعد أن أصرت على نفي كل وجود خارج إطار المادة والطبيعة التي يمكن القبض عليها بالحواس الإنسانية حصرت الوجود الحقيقي بالإنسان وحصرت الوجود الإنسان بالبدن المادي، وحولته إلى محور للوجود ومحور للقيم الأخلاقية، وسدت الباب في وجه أي دعوى تأتي من خارج حدود المادة واعتبرت كل دعوى غير مادية خيالاً فارغاً لا معنى له.



الهوامش:

١- أستاذ في الحوزة العلمية وعضو هيئة البحث العلمي في معهد الإمام الخميني العالي.

٢- سورة البقرة: الآية ٢٩.

٣- سورة المؤمنون: الآية ١٤.

٤- نشرت في العدد السابع من مجلة رواق الفكر مقالة حول هذا التناقض، وقد جاء فيها أن عدداً من الكتاب الغربيين مختلفون حول المحطة التي انطلق منها تيار التحديث، فمنهم من يرى أنه القرن السادس عشر، ومنهم من يرى أنه السابع عشر، وآخرون يتأخرون إلى القرن الثامن عشر.

### ٥- Humanism

٦- العلوم الإنسانية في هذا المصطلح هي الفلسفة والآداب، والفن:

The American Heritage Dictionary of The English Language, (Pub. DELL Publishing co., Inc., New York), 1997, p.345.

7- Webster's New College Late Dictionary, (Pub. Spring Field, Mass., U.S.A), 1950 p. 402.

8- The American Heritage Dictionary of The English Language, ibid, P. 345.

9- Longman Dictionary of contemporary English, (Great Britain, Longman) 1990, p. 511.

10- BBC English Dictionary, (Harper Collins Publisher, London) 1993, p.574.

11- Tony Davies, Humanism, (London and New York), 1997, p.125 .

١٢- انظر: يحيى مهدي، شكاكان يوناني، شركة سهامى انتشارات خوارزمى، الطبعة الأولى، ١٣٧٦، ص ٢٦-٢٥.

١٣- انظر: المصدر نفسه، ص ١١.

١٤- انظر: المصدر نفسه، ٣٥-٣١.

١٥- فريدريك كاهلستون، تاريخ فلسفة غرب (يونان وروم)، الترجمة الفارسية: السيد جلال الدين مجتبوي، شركة انتشارات علمى وفرهنگى، الطبعة الثانية، ١٩٩٠، ج ١، ص ١٠٦.

١٦- كمپريتنس نودور، متفكران يوناني، شركة سهامى انتشارات خوارزمى، الطبعة الأولى، ١٣٧٥، ج ١، صص ٤٣٦-٤٣٠.

17- John. Monfasani, Humanism Renaissance, in Encyclopedia of philosophy, (Routledge, London and New York), 1998, V.4, p. 533.

- ١٨- انظر: يعقوب بوركهارت، فرهنگ رنسانس در ایتالیا، الترجمة الفارسية: محمد حسن لطفی، طرح نو، الطبعة الأولى، ١٣٧٦، یادداشت مترجم، ص ٩.
- ١٩- انظر: المصدر نفسه، ١١- ١٠.
- ٢٠- انظر: العهد الجديد، أعمال الرسل، وبخاصة رسائل بولس.
- ٢١- يعقوب بوركهارت، مصدر سابق، ص ١٢.
- 22- Lewis W. Spitz, «Humanism», in Encyclopedia of Religion. v.5. (Simon & Schuster Macmillan). 1995. p.577.
- 23- John. Mofasani. Humanism Renaissance. Op.Cit.
- ٢٤- رنه گنون، بحران دنیای متجدد، الترجمة الفارسية: ضياء الدين دهشيری، انتشارات أمير كبير، الطبعة الثانية، ١٣٧٢، ص ٩.
- 25- Susan. Castagnetto. «Rene Descartes». in History of philosophy. (Harper Collins publishers. New York). 1993. p.107.
- 26- David. west. an introduction to continental philosophy. (1st ed.. polity press). 1996. p. 13.
- ٢٧- انظر: دان كيوييت، دريای ايمان، الترجمة الفارسية: حسن کامشاد، انتشارات طرح نو، الطبعة الأولى، ١٣٧٦، ص ١٦٢.
- ٢٨- انظر: المصدر نفسه، ص ١٦٦.
- 29- Tony. Davies. OP. Cit. p124.
- 30- Monfasan John. Op. Cit., pp. 529-530.
- 31- Kurtz. Paul. Toward a new Enlightenment. ( eds. Vern L. Bullough. Tim Madigan). 1994. p.51
- 32- West. David. Ibid. p.11.
- 33- Ibid. p.13.
- 34- Kurtz. Paul. Op. Cit. pp. 50-51
- 35- Ibid. pp.189-190.
- 36- Ibid. P.191.
- 37- Ibid. p.190.

38- Ibid. p. 50.

39- Ibid. p. 190.

40- Ibid. p.51.

41- Sentimentalism

٤٢- آر. بلاستر أنتوني، ليبراليسم غرب: ظهور وسقوط، الترجمة الفارسية: عباس مخير، نشر مركز،

الطبعة الثالثة، ١٣٧٧، ص ٢٠٢.

43- Kurtz. Paul. Ibid. pp. 52-53.

44- Ibid. pp. 53-55.

45- Ibid. Pp. 60. 194-195.



## الأنبياء ودورهم في الحياة الإنسانية فرداً ومجتمعاً

محمد حسن قدردان قراملكي<sup>(١)</sup>

تعريب: محمد حسن زراقل

### المحجة

تهدف هذه المقالة إلى شرح وبيان دور الأنبياء والأديان، بشكل عام في ساحة الاجتماع الإنساني. وقد أكدنا في القسم الأول من المقالة أن الحالة العامة للناس جميعاً هي عدم توفرهم على معرفة كاملة بالمبدأ والمعاد وما بينهما، والأنبياء هم الذين نقلوا الناس من حالة الجهل بهذه المعارف إلى حالة العلم بها، وسعوا إلى تهذيب الفكر الإنساني ممّا علق به من شوائب الخرافات ولوثها، كما سعوا إلى تهذيب سلوكه وطريقة عيشه. وقد قدّم الدين إلى الأخلاق مساعدةً مهمّةً على صعيد الضمانات التطبيقية، كما على صعيد بيان الأسس والمنطلقات. ما يخفّف وطأة المادة والحياة المادية عن الإنسان. وأمّا القسم الثاني من المقالة فقد خصّصناه للحديث عن جوهر الدين وسلوك الأنبياء في المجتمع الإنساني. ودورهم الذي لعبوه على صعيد تحقيق الأمن الاجتماعي ورفع النزاع والاختلاف. وختمنا المقالة بالحديث عن دور الأنبياء في التقدّم العلمي والمعرفي للحضارات الإنسانية.

### المقصود من الدور:

تُستخدم كلمة «دور» (function) في الدراسات الاجتماعية، ويُراد بها معنى عاماً يشمل: الخدمات والغايات، والأغراض، والآثار والتبعات، الخفية والظاهرة، المباشرة المقصودة وغيرها، ممّا يقدّمه الدين إلى المجتمعات البشرية، وبها قوام الجماعة الإنسانية وتوازنها.<sup>(٢)</sup> وأمّا في الدراسات الدينية وفي هذه المقالة أيضاً، فإنّ المراد من كلمة دور هو مطلق الخدمات التي يؤديها الدين والآثار التي تترتب عليه، بغض النظر عن كونها مرتبطة بالفرد مباشرة أو المجتمع بشكل عام.

وليس البحث عن دور الدين والأنبياء موضوعاً بكاملاً، فلقد بحث المتكلمون عنه تحت عناوين عدّة منها: فوائد البعثة، وأثار الإيمان والدين، وغير ذلك من العناوين؛ ولكن حدة البحث وضرورته تطوّرت إثر الحديث عن إمكانيّات استبدال الدين بغيره من العلوم كعلم الاجتماع وعلم النفس وغيره من العلوم التي رُشحت لمنافسة الدين. ومن هنا، شرع المهتمون بالدراسات الدينية في معالجة الموضوع بشكل مختلف ونظرة غير النظرة السابقة. ومن هنا يمكن القول: إنّ البحث حول دور الدين وإمكان منافسة العلوم الأخرى له، لهو مسألة من مسائل علم الكلام الجديد. وعلى أي حال سوف نحاول في هذه المقالة بيان دور الدين بالنسبة للإنسان فرداً ومجتمعاً.

### البحث الأول:

#### دور الدين على الصعيد الفردي:

سبق منا القول: إنّ المقدسود من الحديث عن «دور» هو الحديث عن التحوّل الذي يحدثه الدين في الفرد أو المجتمع. ويمكن النظر إلى الآثار التي تترتب على الدين من زاويتين زاوية الفرد وزاوية المجتمع. وبعبارة أخرى: يمكن القول إنّ للدين دورين أحدهما اجتماعي والآخر فردي وسوف نحاول أولاً معالجة الدور الفردي للدين، لنندلف بعد ذلك إلى الحديث عن الدور الاجتماعي.

#### ١- إنتاج المعرفة

تنطلق رحلة المعرفة عند الإنسان من الحسّ والتجربة، فالحواسّ هي الوسيلة الأولى

التي تسمح للإنسان باكتشاف العالم المحيط به، ثم بعد تطوّر مداركه وبلوغه سنّ الرشد المعرفيّ تفتّح له آفاق معرفيّة جديدة. وقد كانت مسألة المعرفة من المسائل المعقّدة التي توقّف عندها المشتغلون بالبحث الفلسفيّ وغيره من الميادين، حيث أنكرها السوفسطائيّين بشكل كاملٍ تقريباً، وتطوّر إنكار المعرفة في الفكر الغربيّ وأخذ أشكالاً عدّة منها التمييز الكانطيّ المعروف بين «النوم والفنوم»، وغيرها من المواقف الإستمولوجيّة التي تندرج جميعاً تحت عنوان جامع هو الإيمان بنسبيّة المعرفة. وعلى أيّ حال يلعب الدين دوراً مهماً على الصعيد المعرفيّ؛ وذلك أنّ أحد الأدوار التي تنسب إلى الدين والأنبياء هي تعليم الكتاب والحكمة، كما في قوله تعالى: ﴿وَيُعَلِّمُكُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَيُعَلِّمُكُم مَّا لَمْ تَكُونُوا تَعْلَمُونَ﴾<sup>(٣)</sup> وقد دافع القرآن الكريم عن المعرفة وأقرّ إمكانها، وفتح سائر أبوابها في وجه الإنسان، ولم يحصر سبيل المعرفة بالعقل كما فعل العقليّون، ولا بالحس كما فعل التجريبيّون، ولا بالشهود كما فعل العرفان والمتصوّفة، بل اعتبرها جميعاً أبواباً تفضي إلى ساحة المعرفة<sup>(٤)</sup>.

والميادين التي يقدّم الدين فيها معارف للإنسان متعدّدة منها ما يأتي:

#### أ- معرفة المبدأ

ففي القرآن آيات عدّة تأخذ بيد الإنسان وتدعوه إلى التفكير في المخلوقات،<sup>(٥)</sup> والنظام الحاكم على العالم،<sup>(٦)</sup> وحدوث العالم،<sup>(٧)</sup> والفقر الماهويّ للعالم،<sup>(٨)</sup> والفطرة،<sup>(٩)</sup> ليحصل من ذلك كلّ على البراهين الدالّة على وجود الله سبحانه وعلى صفاته الجماليّة والجلاليّة.

#### ب- معرفة الإنسان

ما زال هذا المخلوق الذي يسير على قدمين ذلك المجهول الذي يبحث له عن تعريف، على حدّ تعبير ألكسيس كارل.<sup>(١٠)</sup> ومن هنا، فإنّ الأنبياء والدين بشكل عام يمكن أن يقدّموا للإنسان ما ينفعه على صعيد التعرف على ذاته، أو على الأقلّ يقدّموا له ما يهديه إلى سبل التعرف. ومن وجهة نظر الدين، الإنسان كائن مركّب من عنصرين: أحدهما ماديّ هو البدن، والآخر مجرّد عن المادة هو الروح.<sup>(١١)</sup> وعلى ضوء هذا التركيب من هذين العنصرين يفهم وجود الخير والشر فيه، فالخير ينشأ من البعد المجرّد، وأمّا البعد الماديّ فهو المنشأ الأهم للشر.<sup>(١٢)</sup>

ج- معرفة المعاد

يحدثنا الدين بطرق عدّة، عن إمكان،<sup>(١٣)</sup> بل عن ضرورة العودة إلى الحياة بعد الموت.<sup>(١٤)</sup> ويقدم لنا عددا من التفاصيل التي يعجز العقل الإنساني لو ترك وحده عن اكتشافها والتعرف عليها.

٢- إضفاء معنى على المبادئ الأخلاقية

يعدّ الدين واحداً من العناصر الأساسية التي يبحث فيها علم الأخلاق<sup>(١٥)</sup> وقد تعددت الاتجاهات والرؤى حول هذه العلاقة بين الدين والأخلاق، وبخاصة في القرون الأخيرة. وقد تطوّرت النظرة إلى العلاقة بين الدين والأخلاق تبعاً لتطوّر البحث الفلسفي حول الأخلاق ضمن ما يعرف بفلسفة الأخلاق، وتعرضت هذه العلاقة التي تربط بين الطرفين للكثير من الآراء والتفسيرات. وطلباً لوضوح الصورة نشير إلى مسائل ثلاث تعدّ من بين قنوات التواصل بين الدين والأخلاق. المسألة الأولى هي البحث حول منشأ الأحكام الأخلاقية ومنطلقها ومعياري ثبوتها أو نفيها، وذلك أنّ علماء الأخلاق وفلاسفته بحثوا حول مصدر قداسة الأحكام الأخلاقية وطرحوا أسئلة لاستيضاح مدى إمكان ثبوتها مع فرض عدم وجود الدين والوحي.

وتتعلّق المسألة الثانية والثالثة بدور الدين والأنبياء في بيان القضايا والأوامر والإرشادات الأخلاقية؛ وبعبارة أخرى: يراد منهما البحث حول قدرة العقل الإنساني لو ترك وحده على اكتشاف القوانين والمبادئ الأخلاقية، وخاصة القوانين التفصيلية منها؛ وذلك أنّ العقل ربما يكون قادراً على اكتشاف بعض القوانين العامة الكلية كحسن العدل وقبح الظلم، ولكن السؤال المطروح هنا هو حول قدرة العقل على اكتشاف مصاديق العدل والظلم لو ترك وحده؟

أ- إضفاء المعنى على المبادئ الأخلاقية

طُرحت الكثير من الأفكار والرؤى حول معيار الفعل الأخلاقي، وكلّ ذلك تابع لتعدّد المذاهب الأخلاقية أو سبب لهذا التعدّد. فالمذهب الغائي (Teleological theories) في الأخلاق، يرى أنّ المعيار في الأحكام الأخلاقية هو الآثار والنتائج التي تترتب على الفعل، سواء كانت هذه النتائج والآثار في مصلحة الفاعل أو في مصلحة غيره من الناس. ومن



الفلاسفة المحسوين على هذا الاتجاه نشير إلى: هيوم، بنتام واستيوارت مل،<sup>(١٦)</sup> وهناك من أرجع تشخيص اللذة والمنفعة والضرر، إلى الشخص نفسه، ويطلق على هذا الاتجاه أحياناً «الفائتة الذاتية»، ومن هؤلاء نشير إلى أبيقور وهوبز. ومن الفلاسفة من جعل المعيار هو الآخرين بدل الذات، وبالتالي نزه نفسه عن الاتصاف بالذاتية.

وفي مقابل المذهب أو التيار الأخلاقي السابق، هناك من ذهب إلى أن المعيار في الأحكام الأخلاقية، هو الواجب. ومن هنا سمي أنصار هذه الرؤية بأنصار مذهب الواجب. ويرى هؤلاء أن المطلوب من الإنسان وما يؤدي إلى إضفاء الطابع الأخلاقي على أفعاله هو انسجامها مع ما يجب عليه فعله. وعليه، ينبغي بحسب هؤلاء أن يبحث عن معيار الأخلاقية في الفعل ذاته لا في ما يترتب عليه من آثار للفاعل أو لغيره.

ولسنا في هذه المقالة بصدد تقييم أو تحليل مدّعات هذه المذاهب والاتجاهات في فلسفة الأخلاق، ولكننا نكتفي بالإشارة إلى أن هذه الدعاوى صحيحة عندما ننظر إليها نظرة كلية عامة؛ وذلك أنه لا بدّ من النظر إلى المصلحة واعتبارها في تقييم الفعل الأخلاقي؛ أي مصلحة الفاعل ومصلحة الآخرين، كما أننا نوافق على عدم توقّف الأحكام الأخلاقية على الدين بشكل كامل على نحو ما يرى بعض فلاسفة الأخلاق. إلا أنه لا بدّ من الالتفات إلى أن اتّخاذ هذه المواقف بشكلها المطلق يضيّق الميدان على بعض الأفعال التي لا شك في تقييمها إيجابياً في المذاهب الأخلاقية جميعها أو أكثرها على الأقلّ، ومن هذه الأفعال التضحية بالنفس والإيثار والثبات في وجه الأعداء وغير ذلك ممّا يصل إلى حد التضحية بالنفس. فإن هذه الأفعال جميعاً يصعب تبريرها وفق المنظومات الأخلاقية المادية المتطرّفة، التي لا تعترف بالدين ولا بالله، فإننا إذا لم نأخذ الدين والحياة الأخرى بعين الاعتبار ولم ندخلهما على خط التقييم الأخلاقي، يصعب علينا دعوى الناس إلى القيام بهذه الأفعال التي لا يبدو فيها أيّ نفع يرتدّ على الفاعل. ومن هنا فإنّ الدين وحده يستطيع تبرير مثل هذه الأعمال.

وبعبارة فلسفية نقول: إن الإنسان يسعى بالفطرة نحو ما ينفعه ويطلب البقاء، وكلّ عمل يسير في هذا الاتجاه هو عمل منسجم مع العقل والفطرة، وبالعكس كلّ فعل يهدّد بقاء الإنسان ويضرّ بمصلحته هو فعل يقع على خلاف الفطرة والعقل السليم؛ ومن هنا، فإنّ بعض الأعمال التي تؤدي إلى الموت ليس لها أيّ معنى، ولا يمكن تبريرها بناءً على النظرة المادية المحاصرة بعالم المادة وحدوده الضيقة؛ لأنّه لا يوجد في مقابلها أيّ نفع يعود على

الفاعل الذي ضحّى بنفسه، وأمّا المذاهب المؤمنة بالله وبالدين فإنّها تستطيع تبرير ذلك وفق مبدأ الثواب الإلهي ونيل الجزاء في الآخرة.

وما أودّ تأكّيده في هذه المقالة هو أنّ بعض المبادئ الأخلاقية تفقد قيمتها، وإمكان تبريرها خارج إطار الدين والإيمان الدينيّ، وتصبح على حدّ تعبير أحد العلماء أشبه بالشكّ الذي لا رصيد له. هذا، ولكن لا ينبغي الخلط بين ما ندعيه هنا وبين الموقف من الخلاف بين الأشاعرة والعدلية في الفلسفة الإسلامية. وذلك لأننا لا نقصد بأيّ وجه من الوجوه القول بكون الأحكام الأخلاقية موقوفة على الحكم الشرعي، كما يرى الأشاعرة مقابل العدلية الذين يؤمنون بقدرة العقل على اكتشاف حسن بعض الأفعال وقبح بعضها الآخر. وبعد هذه التذكرة نشير إلى أنّ عدداً من العلماء والفلاسفة يقرّون بتقوم بعض المبادئ الأخلاقية بالدين وبالإيمان بالله، وليس هؤلاء من المسلمين فحسب، بل من العلماء الغربيين من يقرّ بهذا الأمر بوضوح.

يقول رونالد غرين في مقالة له بعنوان «الأخلاق والدين» في موسوعة الدين: «... توجد طائفةٌ ثالثةٌ من الفلاسفة، تعترف بضرورة الدين والمعتقد الدينيّ من أجل تبرير بعض الأحكام والالتزامات الأخلاقية، ويعترف هؤلاء للدين بدورٍ مهمٍّ على هذا الصعيد، بل يرى عدد من هؤلاء أنّ بعض المبادئ والأحكام الأخلاقية تفقد معناها، عندما نسقط من الاعتبار الدينَ والميتافيزيقا».<sup>(١٧)</sup> وكانط واحد من الفلاسفة المحسوبين على هذه الجماعة.<sup>(١٨)</sup>

ويقول الشهيد مرتضى مطهري، في بيان الدعوى المشار إليها أعلاه: «الإيمان بالله ومعرفته هي حجر الأساس في بناء الإنسانية والأخلاق، ولا معنى للأخلاق، بل ولا للإنسان دون الإيمان بالله ومعرفته، وبعبارة أخرى: ما معنى الإنسانية وما جدواها إذا لم تكن قائمة على أسس الروح والمعنويات؟ إذا جُرد الإنسان من الروح، يكون كأي شيء آخر كالشجرة أو كسائر الحيوانات... بل إنّ الأخلاق عندما تفصل عن الإيمان تتحوّل إلى شكٍّ من دون رصيد، أو عملة ورقية لا تغطية لها».<sup>(١٩)</sup>

ويستدلّ على مُدعاه في محل آخر فيقول:

«...كلّ أولئك يرون أنّ قانون الأخلاق ومعياريها الأساس هو النفع المادي، ومن هذا المنطلق ما الذي يدعو الإنسان إلى الرضا بالحرمان من النفع الماديّ؟ فإنّ الإنسان النفعيّ لا يمكن أن يرضى إلا بما لا يراه حرماناً، وما يعوّض الحرمان هو النفع المعنويّ الذي يعود

على الإنسان مقابل ما فاتته من مصالح مادية... والإنسان ليس أمامه سوى طريقين فإمّا أن يكون نفعياً لا يرضى بالحرمان من المنفعة المادية، وإمّا أن يكون مؤمناً بالله مستعداً لتحمل الحرمان من بعض الأمور المادية طمعاً في ما عند الله ممّا وعد سبحانه به<sup>(٢٠)</sup> وقد تبنى بعض العلماء المعاصرين هذه النظرة ودافعوا عنها بأساليب مختلفة<sup>(٢١)</sup>.

#### ب- بيان بعض المبادئ الأخلاقية

بعد اتّضح قضية توقّف بعض المبادئ الأخلاقية على الدين والتدين، يصل بنا الحديث إلى النقطة الثانية، وهي دور الأنبياء في بيان بعض المبادئ الأخلاقية. وفي هذا المجال نقول: تقضي قاعدة الحسن والقبح العقليين التي يؤمن بها الإمامية والمعتزلة، بأنّ الإنسان قبل الدين ونزول الوحي على الأنبياء قادر على تشخيص ومعرفة بعض ملاكات الحسن والقبح بشكل عام، وذلك في موارد من قبيل: حسن العدل والإحسان، وقبح الظلم والإساءة، وهو في هذه الموارد لا ينتظر حتّى يحكم بالحسن والقبح حكم الشريعة<sup>(٢٢)</sup>. هذا ولكن لا بدّ من الالتفات إلى عدم الملازمة بين الكلام المذكور وبين دعوى استثناء الإنسان عن الدين واستقلاله بالعقل وحده، في معرفة معايير الأحكام العقلية وتطبيقاتها؛ وذلك لأنّ ميدان العقل هو الأحكام الكلية العامة، وهو عاجز عن إدراك التفاصيل والجزئيات وتطبيق المفاهيم على المصاديق. مثلاً: يحكم العقل بأنّ الظلم قبيح ولكنه يعجز عن إدراك المعيار الذي على أساسه تكون المعاملة قبيحة فالربا قد لا يدرك العقل قبحه لو ترك وحده. إذاً، رغم معرفة العقل للأحكام الكلية والعامة إلا أنه يبقى بحاجة إلى الشرع ليكشف له عن المصاديق. وبعبارة فلسفية: إن تعيين المصاديق واكتشافها من مهام العقل العملي، والعقل العملي للإنسان مشوب بالعواطف الذاتية للقوة الشهوية والغضبية، وأمّا القوة الناطقة عنده فلم تصل بعد إلى كمالها لتكون لها السيطرة الكاملة على أحكام العقل العملي<sup>(٢٣)</sup>. ومن هنا فهو يحتاج إلى الدين ليسد له ما في القوة الناطقة من ثغرات.

وفي القرآن الكريم ما يدل على هذا المعنى: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ وَهُوَ كُرْهُ لَكُمْ وَعَسَى أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئًا وَهُوَ خَيْرٌ لَكُمْ وَعَسَى أَنْ تُحِبُّوا شَيْئًا وَهُوَ شَرٌّ لَكُمْ وَاللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾<sup>(٢٤)</sup>

#### ج- تأييد المبادئ الأخلاقية والضمانات التنفيذية

يكشف التأمل في المبادئ والأحكام الأخلاقية، عن عدم وجود مشكلة أو خلاف عظيم

حول المفاهيم والكلديات العامة، فجميع الناس متفقون حول حسن العدل وقبح الظلم، وحسن الوفاء بالوعد وقبح مخالفته. ولكن الإشكالية التي تعاني منها المجتمعات الإنسانية هي في البون الشاسع بين المعرفة العقلية وبين العمل، وبعبارة أخرى: إن إدراك العقل للحسن والقبح أمر جيد ومطلوب ولكنه لا يكفي لحل المشكلة؛ بل لا بد من دعامة ثانية تضمن التزام الفاعل بما أدركه عقله. وتتخذ الدول والسلطات السياسية والاجتماعية من قانون العقوبات ضماناً تنفيذية لحسن الالتزام العملي بالقانون، ولكن هذا التدبير على الرغم من كونه مطلوباً وحسناً إلا أنه متأخر ويعالج المشكلة بعد وقوعها؛ ولذلك لا بد من البحث عن ضمانات قبلية تحول دون المخالفة قبل وقوعها، وليس فقط تحاسب عليها بعد وقوعها.

والدين الذي تتعلق به قلوب المتدينين يأخذ بيد الإنسان في موردين: أولهما بيان بعض موارد الحكم بالحسن والقبح، وثانيهما ضمان التنفيذ والتطبيق. فالإنسان الذي يميل إلى الالتزام بالمبادئ الأخلاقية بالفطرة، قد تحرفه وتحول بينه وبين هذا الميل عوامل عدة، كالرغبة في الكسب المادي أو غيره. ومن هنا فإن تدخل الدين يصبح أمراً حيويًا جداً من خلال السبل الآتية التي تساعد الإنسان في مسيرة التكامل الأخلاقي:

#### ١- قداسة الإنسان والله

#### ٢- الوعد بالجنة

#### ٣- التهديد بالعقاب (جهنم)

يؤدي الأنبياء دوراً مهماً على صعيد لفت نظر الإنسان إلى الأصل المقدس فيه، والبعد الروحي من شخصيته؛ فيعلم من خلال ذلك أنه مسافر في حال حركة دائبة إلى الله تعالى، وبالتالي يدعو ذلك إلى الحرص على نقاء فطرته وتنزيه نفسه عن كل ما لا يليق بها من أدران. وربما تبدو هذه النظرة بعيدة عن الذوق العام ومناسبة للخواص من الناس فحسب، ومن هنا فإن الدين يتخذ مجموعة من التدابير التي تناسب عامة الناس وأواسطهم. ومن هذه الوسائل والأساليب أسلوب الترغيب والترهيب، وذلك بوعد الملتزمين بالمبادئ الأخلاقية بالثواب، ووعيد المخالفين بالعقاب، في كل من الدنيا والآخرة. وهكذا يتحول الدين إلى وسيلة تؤدي دور الضامن للالتزام بالمبادئ الأخلاقية، وقد أدى الأنبياء

هذا الدور عبر التاريخ على أحسن وجه وأكمله. ويتجلى ذلك في ما أثر عن الأنبياء خلال مسيرة تبليغهم رسالات الله، فاستخدموا كل أساليب البيان وأشكاله من الأمر والنهي، والوعظ والنصح، إلى التهديد والوعيد، ليأخذوا بيد الناس إلى جادة الأخلاق المستقيمة. واستمر اض هذه الأساليب حتى باختصار لا يتناسب مع هذه المقالة ولكن لا بد من الإشارة إلى المأثور عن رسول الله ﷺ: «إِنَّمَا بُعِثْتُ لِأَتَمِّمَ مَكَارِمَ الْأَخْلَاقِ».<sup>(٢٥)</sup>

### ٣- إضفاء المعنى على الحياة الدنيا

الحياة الدنيا حبل بالكثير من الآلام التي يصعب على الصابر تحملها فضلاً عن الجزوع. وتنتهي هذه الحياة بالموت الذي هو بظاهره عدم وانقطاع عن هذه الحياة المملة، وعندما ننظر إلى الحياة من هذه الزاوية تبدو مزعجة لا تستحق أن تعاش. وهنا يأتي الدين ليضفي على هذه الحياة معنى آخر. وتتحول الحياة بفضل الدين إلى محطة لها ما يليها، (ولبيان الفرق بين النظرتين نلجأ إلى المثال: فالحياة الدنيا من دون الدين تتحول إلى سفر دائم لا وصول فيه إلى مستقر سوى العدم، وأمّا مع الدين فإن هذا السفر مهما كان مقرونا بالمشاق والصعوبات فإن له نهاية وغاية سعيدة) تتحقق فيها وعود الله بالتعويض عن الآلام والثواب على المعاناة التي قاساها الإنسان خلال سفره الدنيوي. وفي القرآن الكريم كثير من الآيات التي تتضمن بعض التوصيات والتوجيهات في هذا الإطار منها:

- ﴿فَإِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا﴾<sup>(٢٦)</sup>

- ﴿لِكَيْلَا تَأْسَوْا عَلَى مَا فَاتَكُمْ وَلَا تَفْرَحُوا بِمَا آتَاكُمْ...﴾<sup>(٢٧)</sup> وهكذا يقدم الدين حلاً لإشكالية الشر التي تنغص على الإنسان حياته وتقض عليه مضجعه. ثم إن الموت في الدين لا يعود عدماً وخاتمة لرحلة طويلة لا مقصد لها، بل الموت هو نافذة تطل على حياة سرمدية هائلة.<sup>(٢٨)</sup>

والمهمة الأخرى التي يؤديها الدين تتمثل في التخفيف من حدة الغربة التي يشعر بها غير المتدين عن هذا العالم؛ وذلك أن الله نعم الرفيق لمن يؤمن به:

- ﴿أَنَّ اللَّهَ يَخْوُلُ بَيْنَ الْمَرْءِ وَقَلْبِهِ...﴾<sup>(٢٩)</sup>

- ﴿...نَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ﴾<sup>(٣٠)</sup>

- ﴿أَلَا إِنَّ أَوْلِيَاءَ اللَّهِ لَا خَوْفَ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ \* الَّذِينَ آمَنُوا وَكَانُوا يَتَّقُونَ \* لَهُمُ

الْبُشْرَى فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَفِي الْآخِرَةِ...» (٣١)

- «إِلَّا بِذِكْرِ اللَّهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ...» (٣٢)

وقد تقدمت الإشارة إلى بعض التفاصيل في ما مر حول النبوة ودور الأنبياء، ومن هنا نكتفي بالإشارة إلى بعض مواقف الفلاسفة الغربيين حول دور الدين وأثره على الوضع النفسي للإنسان.

#### موقف فرويد:

يرى سيغموند فرويد أن للدين دوراً مهماً يلعبه على سعيد الحياة النفسية للإنسان. والتخفيف من الاضطرابات التي يعانيها. وهو يقول في هذا المجال: «...وهكذا نلاحظ أن الدين مقوم ومهدئ في آن معا. فهو يخفف من حدة مصاعب الحياة الناتجة عن الإحساس بالحرمان والظلم، وبه تصبح كل هذه الأمور قابلة للاحتمال... ومع لا يكون الموت نهاية لحياة بائسة، بل يتحول إلى معبر حدودي بين عالمين...» (٣٣)

#### كارل يونغ:

ويقول عالم النفس السويسري المعروف كارل يونغ:

«يعترف فرويد بأن ضعف العقيدة الدينية، يؤدي إلى تحول العالم إلى ميدان للصراعات التي لا تنتهي، وسوف يؤدي ذلك إلى أفول الحضارة وزوالها». (٣٤)

«وإن الشخص الذي عاش التجربة الدينية فهو كمن قبض على جوهرة لا تقدر بثمن؛ وما ذلك إلا لأن هذه التجربة تضيء على الحياة الإنسانية معنى جديداً، بل هي مصدر الحياة والجمال في هذا العالم». (٣٥)

ويقول وليام جيمز، الفيلسوف المعاصر، حول الحياة الدينية:

إن الحياة لا طعم لها، إن لم تكن مصحوبة بالدين، فالدين هو الذي يعطي الحياة الدنيا الاطمئنان الباطني، ويدفع الإنسان نحو الإحسان والعمل الصالح». (٣٦)

ويقول ألكسيس كارل:

«ما معنى الحياة؟ لماذا نحن هنا؟ من أين أتينا؟ أين نحن؟ ما معنى الموت؟ إلى أين

نذهب؟ إن الفلسفة لا يمكن أن تقدم جواباً شافياً عن هذه الأسئلة. فلم يستطع سقراط ولا أفلاطون تقديم أجوبة تبعث على الهدوء والاطمئنان النفسي، الدين وحده هو الذي يستطيع تقديم حل للمسألة الإنسانية».<sup>(٢٧)</sup>

## المبحث الثاني،

### الدور الاجتماعي للدين والأنبياء،

ما تقدم كله كان حول الدور الذي يؤديه الدين للإنسان بغض النظر عن كونه فرداً أو جماعة، وفي هذا المبحث سوف نعالج دور الدين في المجتمع، والمجتمع كما هو معلوم ينقسم إلى أقسام عدة، وفق أسس مختلفة تؤدي إلى تنوع المجتمعات وتنوع تقسيماتها، ومن ذلك المجتمع القبلي، والقومي، والمدني، والقروي، وهكذا...

#### ١- التضامن والحد من الخلافات القومية والعرقية

تمد الحياة الاجتماعية والمدنية مبدأً فطرياً أو ضرورياً للإنسان، فالمجتمع السليم هو المحل الذي يؤمن للفرد فرصة إشباع عدد كبير من حاجاته المادية والمعنوية. والمجتمع الكبير يتألف من وحدات اجتماعية أصغر كالقبيلة والعائلة وما شابه. ولا بد لتشكل المجتمع من عنصر مشترك بين مجموعاته التي يتألف منها، وهذا العنصر المشترك تارة يكون اللغة، وأخرى القومية، وثالثة الأرض، أي عندما تكون اللغة الأم مشتركة بين مجموعة من الناس يرون أنهم يشكلون أمة واحدة من دون الناس، كما في حالة العرب في عصرنا الحاضر فعندما يقال الأمة العربية، يراد بها هذا المعنى، وقد استطاع العرب تشكيل مؤسسات مشتركة تجمعهم كما في نموذج الجامعة العربية التي تتشكل من ما يزيد عن الأربعين بلداً.

والعنصر المشترك الذي تتوحد المجتمعات على أساسه في عصرنا الحاضر هو الأرض أو الجنسية والانتماء إلى أرض مشتركة. والبلاد التي تتشكل على أساس الأرض والإقليم يصل عددها في العصر الحاضر إلى ما يزيد عن المائتين، وتشكل جميعاً منظمة الأمم المتحدة.

ويكشف التأمل في محاور الاجتماع المشار إليها أعلاه عن عدم تحقيقها درجة عالية

من التضامن والانصهار؛ فخذ مثلا اللغة العربية التي يدعو القوميون العرب إلى اعتمادها فإنها لم تستطع حتى الآن تحقيق ذلك الحلم المنشود، وعلى اللغة يمكن أن يقاس غيرها من عناوين الاجتماع والتكتل. فإن هذه العناوين جميعا لا تستطيع إلغاء أشكال التمايز والاختلاف بين الوحدات الاجتماعية الأصغر، وكثيرا ما أريق الدماء وهتكت الأعراض جراء الاختلاف على تفاصيل فرقت المتحدثين في عنصر اللغة أو الأرض أو غيرها من العناوين.

إذا، المجتمع الذي هو المحل المناسب لتأمين الحاجات المادية والمعنوية للإنسان يحتاج إلى عامل قوي يوحد الجماعات والأفراد ويخفف من حدة الاختلاف بينها وينزل بها إلى الحد الأدنى. وقد استفاد الأنبياء والأديان السماوية من المعنويات لتحقيق هذا الأمر المهم. فتوحد الناس المختلفون في العرق واللغة والإقليم، في المعبد على أداء الطقوس الدينية والمراسم العبادية. وبدل أن تهتم القبائل والوحدات الاجتماعية الصغرى بالأمر المادية المرتبطة بها بشكل مباشر، سمت بنظرتها إلى الأعلى لتدخل في حسابها من يشاركها في المعتقد؛ لتراعي مصلحته وتهتم بها كما تهتم بمصلحتها هي. ولا بأس في هذا المجال من الاستفادة من التجربة الإسلامية لنرى كيف استطاع النبي ﷺ معالجة العصبية التي كانت تنخر المجتمع الجاهلي قبل الإسلام.

#### عنصر الوحدة في القرآن:

يعلن القرآن الكريم صراحة أن الناس جميعا متساوون، يشتركون في البنية لآدم ﷺ، ولا يمتاز أحدهم عن الآخر ولا يرتقي درجة إلا بالتقوى والقرب من الله، وهذا النوع من التمايز لا يولد صراعا ولا نزاعا كما هو واضح:

١- ﴿إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ﴾ (٣٨)

٢- ﴿وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا﴾ (٣٩)

٣- ﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ﴾ (٤٠)

وقد خطا القرآن الكريم خطوة جبارة إلى الإمام باتجاه الأديان الأخرى، ودعاهم إلى الانضواء في إطار عائلية واحدة تجمعها مظلة الإيمان بالله والقيم المشتركة بين الأديان



السماءية، وذلك قوله تعالى: ﴿قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ إِلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا اللَّهَ وَلَا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا﴾<sup>(٤١)</sup>

هذا في القرآن وأما النبي ﷺ فقد نثر بذور الوحدة والتآخي في تربة المجتمع الإنساني عندما قال: «أيها الناس كلكم لآدم وآدم من تراب لا فضل لعربي على أعجمي إلا بالتقوى»<sup>(٤٢)</sup> والخلق كلهم عيال الله في المنظار النبوي: «الخلق كلهم عيال الله فأحب الخلق إلى الله أنفعهم لعياله»<sup>(٤٣)</sup>

ويدعو النبي إلى استبدال التفاخر بالحسب والنسب، فيقول: «لِيَدَعَنَّ رِجَالُ فَخْرِهِمْ بِأَقْوَامٍ إِنَّمَا هُمْ فَحْمٌ مِنْ فَحْمِ جَهَنَّمَ أَوْ لِيَكُونَنَّ أَهْوَنَ عَلَى اللَّهِ مِنَ الْجَعْلَانِ الَّتِي تَدْفَعُ بِأَنْفِهَا النَّتْنَ»<sup>(٤٤)</sup> وفي السياق نفسه يقول: «يا معشر قريش، إن حَسَبَ الرَّجُلِ دِينَهُ وَمَرْوُءَتَهُ خَلْقُهُ وَأَصْلُهُ عَقْلُهُ»<sup>(٤٥)</sup>

وينقل المؤرخون حادثة حول تفاخر أحد المسلمين الفرس بقوميته، خلال إحدى المعارك فضرب ضربة وقال: «خذها وأنا الغلام الفارسي»، ورسول الله يرى ذلك ويسمعه، فعلق قائلاً: «ألا قلت خذها وأنا الغلام الأنصاري»<sup>(٤٦)</sup> وقد بلغ إهمال النبي ﷺ للقومية والعرق أن صار سلمان الفارسي واحداً من أهل البيت كما في الرواية المشهورة عنه ﷺ.

### تذكرة:

ربما يقال إن الدين مصدر للفرقة والاختلاف كما هو منشأ للوحدة بين بعض الناس، وذلك أن الأمم الكافرة تتمتع بدرجة من الاتحاد على الكفر، فعندما يبعث الله نبيا من الأنبياء يؤمن به قوم ويكفر به آخرون، ثم بعد وفاة النبي ينقسم المؤمنون به إلى مذاهب وفرق وهكذا يتحول الدين نفسه إلى سبب من أسباب الفرقة والاختلاف، إلا أن هذا الواقع يمكن النظر إليه من زاوية أخرى وذلك أن الكفر لم يكن يوماً ملة واحدة فالاختلاف قائم بشكل حتمي بين الناس، والنبي عندما يأتي يحاول جمع الناس على الحق، وعندما ترتفع حدة الاختلاف الديني بين أتباع النبي السابق يبعث الله نبيا جديداً ليميز خبيث المعتقد من طيبه ويعيد الناس إلى جادة الصواب ويقطع أسباب الاختلاف والنزاع بينهم: ﴿كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِيِّينَ مُبَشِّرِينَ وَمُنْذِرِينَ وَأَنْزَلَ مَعَهُمُ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِيُحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ فِيمَا اخْتَلَفُوا﴾<sup>(٤٧)</sup>

ثم إن النبي المبعوث إذا وُفِّق في نشر دعوته بين الناس وأمن به الناس، ترتفع أسباب

الخلافاً وتزول الفرق والمذاهب والأديان لمصلحة الدين الإلهي والدعوة الحقّة التي يحملها النبي؛ وأمّا إذا أصرّ الناس الإيمان بما يؤمنون به فإنه لا يجبر أحداً منهم على تغيير معتقده وإنما يهتم ببيان المشتركات بين الدين الجديد والدين السابق، لتكون هذه المشتركات أساساً تقوم عليه الوحدة الاجتماعيّة والتعايش المشترك بين المختلفين في الدين. وتكشف تجربة النبي محمد ﷺ وتاريخ الإسلام عن إمكان التعايش بين جماعتين تؤمن كل منهما بدين مختلف، ومن هنا نرى أن المشكلة الأساس كانت بين الإسلام والشرك وأمّا غير المسلمين من المتدينين بالمسيحية أو اليهودية فقد استطاعوا العيش في المجتمع الإسلامي وتوفرت لهم حدود مقبولة من الحقوق المدنيّة والإنسانيّة، وبخاصة إذا اعتمدنا معايير ذلك العصر للحكم على هذه التجربة الفذة التي أسسها الإسلام. <sup>(٤٨)</sup> وقد كان الأصل في العلاقة بين المسلمين وأهل الكتاب هو التعايش المشترك، ولا يمكننا في مثل هذه المقالة الخوض في تفصيل ذلك وبيانته. <sup>(٤٩)</sup>

يقول دروكهايم مؤسس علم الاجتماع المعاصر، حول دور الدين في تحقيق الانسجام والتضامن: «المناسك والطقوس الدينيّة ضرورية لحياتنا الأخلاقية، على حد ضرورة الطعام والشراب بالنسبة لأجسامنا؛ وذلك لأن هذه المناسك والطقوس هي التي تعطي الجماعة قوامها وتضامنها» <sup>(٥٠)</sup>

وفي المجال نفسه يقول روبرت اسميث: «يؤدي الدين دورين هما: تنظيم الحياة الفرديّة لمصلحة الجماعة، وإثارة الإحساس بالوحدة والتضامن الاجتماعيّ؛ ومن هنا، تعد المناسك والطقوس الدينيّة تصرّيحاً متكرراً بالوحدة وإعلاناً معزّزاً لها». <sup>(٥١)</sup> ويصرح ويل ديورانت بموقف مشابه لهذا الموقف. <sup>(٥٢)</sup>

## ٢- الحرية الاجتماعيّة

يكشف التأمل في مسيرة المجتمعات الإنسانيّة، عن استيلاء أقلية من الناس على مقدرات البلاد، وتحكمها بعد ذلك بمصائر العباد، وهو أكثرية المجتمع. وقد حاول بعض الفلاسفة تبرير هذه السلطة من خلال دعوى الحق الطبيعيّ لهم بالحكم تحت عناوين عدّة اختلفت باختلاف الفيلسوف. <sup>(٥٣)</sup> وفي مقابل السلطة الحاكمة المستبدة كان الأنبياء عبر التاريخ يقفون في الصفوف الأولى لمواجهة الاستبداد والظلم الذي تمارسه هذه النخب الحاكمة، دفاعاً عن الحق الطبيعيّ لعامة الشعب بالعيش بكرامة، وفق قوانين الحق الفطري

واعترضاً على الظلم غير المبرر، ويشير القرآن الكريم إلى الحركة النبوية وأهدافها في عدد من آياته، نذكر منها ما يأتي: ﴿وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَسُولًا أَنِ اعْبُدُوا اللَّهَ وَاجْتَنِبُوا الطَّاغُوتَ﴾<sup>(٥٤)</sup> ويحض الله سبحانه، بواسطة أنبيائه على مواجهة الظلم وعدم القبول الرضوخ لنيره حيث يقول تعالى: ﴿وَمَا لَكُمْ لَا تَقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَالْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ الرِّجَالِ وَالنِّسَاءِ وَالْوِلْدَانِ الَّذِينَ يَقُولُونَ رَبَّنَا أَخْرِجْنَا مِنْ هَذِهِ الْقَرْيَةِ الظَّالِمِ أَهْلُهَا﴾<sup>(٥٥)</sup> كما يسجل القرآن كيفية مواجهة الظالمين للأنبياء بالقتل، بقوله: ﴿وَيَقْتُلُونَ النَّبِيِّينَ بِغَيْرِ الْحَقِّ﴾<sup>(٥٦)</sup> ومن الواضح أن قتل الأنبياء لم يكن من فعل مجهول تخفى دوافعه، بل كان أمّا على يد الظالمين أنفسهم، وأمّا على يد من يعلم الظالمون بفعله ممن حرضوه على ذلك.

ولكي لا نبقى في دائرة الكليات العامة، نشير إلى عدد من الأنبياء الذين تصدوا لمواجهة الظلم والاستبداد:

#### النبي موسى ﷺ :

ربما كانت أعلى درجات الاستبداد هي ما وصل إليه فرعون، ومن هنا نجد أن الله يعزل إرساله لموسى وأخيه هارون ﷺ، بمواجهة الظفیان الفرعوني، وذلك في قوله تعالى: ﴿اذْهَبْ إِلَىٰ فِرْعَوْنَ إِنَّهُ طَغَىٰ﴾<sup>(٥٧)</sup> وكذلك: ﴿اذْهَبَا إِلَىٰ فِرْعَوْنَ إِنَّهُ طَغَىٰ﴾<sup>(٥٨)</sup>. وفي آية أخرى يشرح سبحانه وتعالى كيفية الظفیان الفرعوني، بقوله: ﴿إِنَّ فِرْعَوْنَ عَلَا فِي الْأَرْضِ وَجَعَلَ أَهْلَهَا شِيَعًا يَسْتَضَعِفُ طَائِفَةٌ مِّنْهُمْ يُذَبِّحُونَ أَبْنَاءَهُمْ وَيَسْتَحْيِي نِسَاءَهُمْ إِنَّهُ كَانَ مِنَ الْمُفْسِدِينَ﴾<sup>(٥٩)</sup>. ولم يكتف موسى ﷺ بدعوة فرعون إلى العودة إلى جادة الصواب، بل خاطب قومه وحرصهم على الأمل بارتفاع الظلم عنهم إن هم توكّلوا على الله واستعانوا به: ﴿قَالَ مُوسَىٰ لِقَوْمِهِ اسْتَعِينُوا بِاللَّهِ وَاصْبِرُوا إِنَّ الْأَرْضَ لِلَّهِ يُورِثُهَا مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ وَالْعَاقِبَةُ لِلْمُتَّقِينَ﴾<sup>(٦٠)</sup> وأمّا الأسلوب النبوي في العمل فقد كان خالياً من التآمر، بل كان صريحاً شفافاً مبنيّاً على إتمام الحجة على الظالم والمظلوم في آن معاً، ولذلك نجد النبي موسى ﷺ يخاطب فرعون بقوله: ﴿فَارْسِلْ مَعَنَا بَنِي إِسْرَءِيلَ وَلَا تَعَذِّبْهُمْ﴾<sup>(٦١)</sup>

#### النبي يحيى ﷺ :

ومن الأنبياء الذين استشهدوا على جبهة مواجهة الاستبداد والظلم النبي يحيى ﷺ، الذي استشهد على يدي هيرودس الذي شعر بخطورة وجوده عليه، وهو الذي يسميه الإنجيل بيوحنا.<sup>(٦٢)</sup>

النبي عيسى عليه السلام :

رغم أن النبي عيسى عليه السلام اشتهر بكونه نبي السلام والمجبة إلا أن جوهر رسالته كما يشرحها هو بحسب المنقول عنه في الإنجيل تتحدد في الآتي: «روح الرب عليّ لأنه مسحني لأبشّر المساكين، أرسلني لأشفي منكسري القلوب، لأنادي للمأسورين بالإطلاق وللعمي بالبصر وأرسل المنسحقين في الحرية»<sup>(٦٣)</sup>

ويقول عيسى عليه السلام عن استعداد له لمواجهة هيرودس الذي يصفه بالثعلب، موجّهاً خطابه إلى الفريسيين: «في ذلك اليوم تقدم بعض الفريسيين قائلين له اخرج واذهب من هنا؛ لأن هيرودس يريد أن يقتلك \* فقال لهم امضوا وقلوا لهذا الثعلب ها أنا أخرج شياطين وأشفي اليوم وغداً وفي اليوم الثالث أكمل \* بل ينبغي أن أسير اليوم وغداً وما يليه لأنه لا يمكن أن يهلك نبي خارجاً عن أورشليم \* يا أورشليم يا أورشليم يا قاتلة الأنبياء وراجمة المرسلين إليها كم مرة أردت أن أجمع أولادك كما تجمع الدجاجة فراخها تحت جناحيها ولم تريدوا \* هوذا بيتكم يترك لكم خراباً والحق أقول لكم إنكم لا ترونني حتى يأتي وقت تقولون فيه مبارك الآتي باسم الرب»<sup>(٦٤)</sup>

ونجده يدعو أتباعه إلى الاستعداد للمواجهة والتسلح بما تيسر من سلاح ولو ببيع ثيابهم: «فقال لهم لكن الآن من له كيس فليأخذه ومزود كذلك ومن ليس له فليبيع ثوبه ويشتري سيفاً»<sup>(٦٥)</sup>

وعلى ضوء ما تقدم يشكك بعض الباحثين في ما ينسب إليه حول دعوته إلى مهادنة القيصر والخضوع لدولته، أو على الأقل ما ينسب إليه حول تهريبه من السياسة والعمل السياسي، بحسب ما اكتشفه البروفسور فيتنيغ هوف، وأريك فروم.<sup>(٦٦)</sup>

النبي محمد ﷺ :

لم تكن الجزيرة العربية في عهد رسول الله ﷺ خاضعة لحكم وسلطة واضحة المعالم، بل كانت القبيلة هي الدولة أو شبه الدولة في ذلك العصر. وكان شيوخ القبيلة وأغنياء القبائل ووجهاءها تتكاتف جهودهم على كل ما يضر بمصلحة الفقراء والمستضعفين، وكان يعاني العبيد والفقراء في مكة شتى أنواع الذل والهوان والتكليف بما يطاق وما لا يطاق مما يمتن الكرامة الإنسانية ويتنافى معها. في مثل هذا المجتمع أعلن النبي ﷺ عن دعوته ما أثار قلق الطبقة الحاكمة في مكة وألبها عليه. فاختارت قريش مواجهة النبي بالحييلة والتطميع.<sup>(٦٧)</sup>

وعندما يأسوا من استمالتهم بالترغيب والترهيب عزموا على قتله والاستراحة منه، فكشف الوحي له مؤامرتهم، ونجا بنفسه من شر ما مكروا به وبرسالته. <sup>(٦٨)</sup>

ويصور لنا القرآن الكريم أهداف الدعوة النبوية بقوله: ﴿وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَالْأَغْلَالَ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ﴾. <sup>(٦٩)</sup>

والنبي نفسه ﷺ يحدد أهداف دعوته، في رسالته إلى أهل نجران بقوله: «أما بعد فإني أدعوكم إلى عبادة الله من عبادة العباد وأدعوكم إلى ولاية الله من ولاية العباد». <sup>(٧٠)</sup> وفي نص واضح الدلالة على كون الهدف من الدعوة الإسلامية مواجهة الاستبداد والطاغوت يروى عن رسول الله ﷺ: «إِنَّ اللَّهَ قَدْ بَعَثَنِي أَنْ أَقْتُلَ جَمِيعَ مُلُوكِ الدُّنْيَا». <sup>(٧١)</sup> وفي الروايات الواردة عن الأئمة (عليهم السلام) ما يؤكد هذا المعنى أيضاً. <sup>(٧٢)</sup>

والملفت في هذا المجال تحذير الله نبيه من الانقلاب على الشعارات التي ترفعها الدعوة والرسالة، كما يحصل في كثير من الثورات التي تتحول إلى استبداد أسوأ من الاستبداد الذي اقتلعت، وذلك قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَنْ يَغُلَّ مَا كَانَ لِبَشَرٍ أَنْ يُؤْتِيَهُ اللَّهُ الْكِتَابَ وَالْحُكْمَ وَالنُّبُوَّةَ ثُمَّ يَقُولَ لِلنَّاسِ كُونُوا عِبَادًا لِي مِنْ دُونِ اللَّهِ﴾. <sup>(٧٣)</sup>

### ٣- تحقيق العدالة الاجتماعية

تدل كلمة العدالة على إعطاء كل ذي حق حقه، ويتضمن ذلك مواجهة التمييز والظلم، وكل عمل يؤدي إلى الاستخفاف بكرامة الإنسان والفض من شأنه. وتستخدم هذه الكلمة أحياناً للإشارة إلى تصرف الشخص وسلوكه تجاه الآخرين، وفي هذه الحالة تعد العدالة سمة أخلاقية وفضيلة من الفضائل التي يجب أن يتحلى بها الناس عامة من نبي وغيره، ضعيف وقوي، عالم وجاهل... وأحياناً تستعمل هذه الكلمة في دائرة أوسع من الدائرة الفردية؛ أي في ميدان الاجتماع الإنساني ويراد منها هنا، ضبط سلوك الأشخاص سواء كانوا أشخاصاً طبيعيين أم معنويين، وأيضاً يستعمل للإشارة إلى وجوب تنظيم شؤون المجتمع في مجالي التشريع وتطبيق القوانين، وذلك لكي تمنع الأقلية أو الطبقة الحاكمة من استغلال الأكرية الاجتماعية أي الطبقة المحكومة وعامة الشعب. وفي هذا المقام تعد العدالة مطلباً إنسانياً عاماً وشعاراً تطلب البشرية كلها الوصول إليه. وبعبارة أخرى تطلب الإنسانية كلها تحقق العدالة في مجالات ثلاث، هي: التشريع، والتطبيق، والقضاء.

ولا يمكن أن تتحقق هذه الطموحات الإنسانية إلا إذا في ظل التعاليم السماوية. فאלله

سبحانه هو خالق الكون والإنسان، وهو الأعلّم بحاجات الطبيعية، الفردية والاجتماعية: ومن هنا وجب على الناس مراعاة القواعد الكلية والعامة التي وضعها الله للبشر لتنظيم حياتهم، وأرسل الأنبياء حاملين لرسالته إلى الخلق. ومن الواضح أن القانون وحده لا يكفي لتحقيق العدالة الاجتماعية؛ بل لا بد من توفر قدرات خاصة في القائمين على تطبيق القانون وتنفيذه، خشية الوقوع خطأ أثناء التنفيذ. وإذا لم تف التزكية والتعليم بالإلزام بالتقيد بضوابط العدالة، ينتقل الأمر إلى غيرها من الضمانات التطبيقية، كالعقوبات الدنيوية والأخروية. وما تجدر الإشارة إليه في هذا السياق هو قدرة بعض الناس على الفرار من العقوبات الدنيوية وشعورهم بالأمن من هذه الجهة، وهذا يؤدي إلى سد الآفاق في وجه مشروع تحقيق العدالة الاجتماعية وتعقيد مسيرة تجسدها في الواقع الاجتماعي، ومن هنا فإن العقوبات الأخروية تمثل ضماناً رادعاً في وجه من تسول له نفسه كسر القواعد الاجتماعية، والإخلال بميزان العدالة، ولا مجال للفرار من عقوبات الآخرة بأي وجه من الوجوه ومن هنا كان الإيمان والدين ضماناً تنفيذياً لتطبيق القوانين.

وعلى ضوء هذا نقول إن العدالة الاجتماعية تدخل في صلب المشروع النبوي لجميع الأنبياء. وبعبارة أخرى: لا تنحصر دعوة الأنبياء بالدعوة إلى الله والإيمان وعبادته، والثورة على الحاكم المستبد، بل كان الأنبياء عبر التاريخ يسمعون في سبيل استبدال الدول الظالمة بأخرى عادلة: ﴿...قُلْ أَمَرَ رَبِّي بِالْقِسْطِ...﴾<sup>(٧٤)</sup>؛ ولذلك أيضاً كانت الدعوة إلى العدالة على رأس قائمة الأهداف النبوية: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ بِالْقِسْطِ﴾<sup>(٧٥)</sup>. وفي القرآن آيات عدة تدعو إلى العدالة وإلى التزام مقتضياتها في الاقتصاد وغيره من المجالات: ﴿وَوَضَعَ الْمِيزَانَ وَالْأَنْفُسَ فِي الْمِيزَانِ وَأَقِيمُوا الْوَزْنَ بِالْقِسْطِ وَلَا تُخْسِرُوا الْمِيزَانَ﴾<sup>(٧٦)</sup>.

وبشكل عام يربط القرآن بين النبوة وبين العدل في قوله تعالى: ﴿وَلِكُلِّ أُمَّةٍ رَسُولٌ فَإِذَا جَاءَ رَسُولُهُمْ قُضِيَ بَيْنَهُمْ بِالْقِسْطِ وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ﴾<sup>(٧٧)</sup>. وتؤكد الآية أن الأنبياء عندما يصحرون بدعوتهم ويعلمون أهدافهم وتكون لهم الغلبة، لا يسعون إلى قمع واستئصال المعارضين والانتقام منهم بل يراعون فيهم قواعد العدالة ومقتضياتها على الرغم من مخالفتهم ومعارضتهم للدعوة النبوية في بداياتها.<sup>(٧٨)</sup>

وعن الدعوة إلى العدل في القضاء وفصل الخصومات بين الناس، وهذا أصل ومبدأ وتوصية إلهية لا ينبغي أن يحيد عنها نبي من الأنبياء، وممن دعاهم الله إلى عدالة القضاء

النبي الأكرم ﷺ: حيث يقول تعالى: ﴿وَأِنْ حَكَمْتَ فَاحْكُم بَيْنَهُم بِالْقِسْطِ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ﴾. <sup>(٧٩)</sup> ولم يكن للأنبياء أن يفضوا الطرف عن الظلم الذي يمارسه الحكام أو غيرهم في المجتمعات التي يعيشون فيها، بل كانوا دائماً دعاة العدالة حتى لو أدى ذلك إلى إلحاق الأذى بهم أو رفعهم إلى مرتبة الشهداء <sup>(٨٠)</sup>: ﴿وَيَقْتُلُونَ النَّبِيِّينَ بِغَيْرِ حَقٍّ وَيَقْتُلُونَ الَّذِينَ يَأْمُرُونَ بِالْقِسْطِ مِنَ النَّاسِ فَبَشِّرْهُمْ بِعَذَابٍ أَلِيمٍ﴾ <sup>(٨١)</sup>، فلو لم تكن العدالة واجبا من الواجبات الدينية وجزءاً من تكليف الدعوة وتبليغ الرسالة لآثروا السكوت والصمت على الكلام واكتفوا بالموعظة والنصيحة وتابعوا مسيرة دعوتهم، فإن على حامل الرسالة أن يوصلها قبل القيام بأي شيء آخر ولم يكن لهم أن يمهّدوا سبل الشهادة قبل إتمام الدعوة وإسماعها لأكبر عدد من الناس.

والآية الآتية تكشف بصراحة ووضوح عن أن العدالة تمثل أحد أهم الأهداف التي يسعى الأنبياء إلى تحقيقها، في المجتمعات التي بعثوا بين ظهرانيها: ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ وَأَنْزَلْنَا الْحَدِيدَ فِيهِ بَأْسٌ شَدِيدٌ وَمَنْفَعٌ لِلنَّاسِ﴾ <sup>(٨٢)</sup>

تشير الآية السابقة إلى منح الله الإنسان ثلاث نعم كبرى، هي: إرسال الأنبياء، إنزال الكتب السماوية، وإنزال الميزان، وهذا الأخير يراد به العدل والقسط في المعاملات التجارية. ويصل الناس إلى مرحلة الرشد التي يريدها الله عندما يتعرفون على الأنبياء ويعملون بالقسط والعدل في تعاملاتهم، وذلك بشكل اختياري، وبالتالي لا يهدف الأنبياء إلى تحقيق العدالة بأي شكل تيسر، بل تقضي خطة الأنبياء بدعوة الناس إلى اختيار العدالة والالتزام بها بشكل طوعي.

ولا بد أيضاً من الإشارة إلى تضمن الآية واشتمالها على القسوة لفرض العدالة إن لم يتحقق الالتزام بها طوعاً، ومن هنا ذكر الحديد الذي هو كناية ورمز يشار به إلى السيف والقوة. وبعبارة أخرى: يريد الأنبياء تحويل الناس إلى عدول اختياريًا ولكن عندما يأبى أحدهم ذلك يفرض عليه العدل بقوة القانون والسيف.

#### ٤- التمهيد للثقافة والحضارة

عندما وطأت أقدام الإنسان الكرة الأرضية لم يكن يعرف شيئاً عن الثقافة والحضارة، بل لم يكن يعرف من طرق العيش إلا أبسطها وأقلها تعقيداً، ومن هنا تشير الآية الكريم

التي تتحدث عن قتل أحد أبناء آدم أخاه، تشير في الوقت عينه إلى عجزه عن معرفة كيفية التصرف مع جثته، ولم يستطع دفنها إلا بعد أن الغراب يحفر في الأرض ليؤاري شيئاً أو يكتشف شيئاً. (٨٣)

وبعد ذلك استطاع الإنسان شيئاً فشيئاً ودرجة فدرجة، استطاع السيطرة على الطبيعة والاستفادة منها لمصلحته، وهكذا بنيت الحضارات وتكونت الثقافات، وهو أمر لا نجد أننا بحاجة إلى شرحه وبيانه، وسؤالنا في هذا المجال هو: ما دور الدين والأنبياء في بناء الحضارة والثقافة وتطورهما؟

ما يستحق التوقف عنده في قضية بعثة الأنبياء هو الهدف الأصيل والذاتي للبعثة. ونحن نعتقد أن الهدف هو الأخذ بيد الإنسان للرقى به في مدارج الكمال المعنوي والفلاح والقرب إلى الله؛ ولكن تحقيق هذا الهدف مرهون بمجموعة من المقدمات، أهمها وجود مجتمع تتحقق فيه العدالة بأسمى معانيها واستخدام طاقة الفكر التي أودعها الله في هذا المخلوق المسمى إنساناً. ويحتاج الإنسان ليتعرف على الله إلى التفكير في مخلوقاته، وكذلك تتوقف معرفة الأنبياء على التأمل في مضامين دعاوهم والتفكير في الأدلة التي يسوقونها لإثبات صدقهم في تحملهم الرسالة الإلهية. كما ويتوقف حفظ الإيمان على تحقق العدالة وانتشارها وتأمين الحد من المعقول من الحاجات المادية التي تتوقف عليها حياة الإنسان. وهذا ما يدعو الأنبياء إلى السعي لتأمينه للناس، رغبة منهم في الوصول إلى هدفهم الأول والأهم. ومن هنا يعمل الأنبياء على تأسيس الاجتماع الإنساني والقيام بدور التعليم والتربية فيه ليتعلم الإنسان أصول التزكية وضوابط العدالة وكيفية إجرائها؛ وبناء على ذلك كله نلاحظ أن اهتمام الأنبياء بالدنيا هو اهتمام آلي وليس اهتماماً أولياً وأصلياً، وبعد هذه المقدمة يمكننا، ولومع مراعاة الاختصار بيان دور الأنبياء في بناء الحضارة وتكوين الثقافة.

إن حجر الزاوية في تكوين الثقافة وتشكل الحضارة هو العقل الإنساني وقوة التفكير عنده، وكلما تطورت هذه القوة وارتقت كلما استطاع الإنسان الرقي في مدارج الكمال. وبما أن الإيمان بالأنبياء يتوقف على التأمل في رسالتهم والتفكير في تعاليمهم، فإنهم يهتمون بدعوة الإنسان إلى الاستفادة من هذه القوة المودعة لديه، وتطوير هذه القدرات الفطرية كي تستخدم في مجال المعرفة بعامة وفي مجال التعرف على الأنبياء وتشخيص الصادق منهم، وتمييزه عن المدعي لذلك المنصب وهو ليس من أهله؛ ولذلك كله نجد أن الأنبياء



دعوا عبر التاريخ إلى استخدام الإنسان لعقله، بل وإلى تكميته وتطويره، بأشكال عدّة نذكر منها ما يأتي:

#### أ- الحض على العلم:

والقرآن الكريم الذي هو آخر الرسالات السماوية، وأكملها لم يترك باباً من أبواب التفكير وتحصيل العلم إلا ودعا الإنسان إلى طريقه وولوجه. وقد احتوى هذا الكتاب الكريم على آيات عدّة تدعو إلى تحصيل العلم، وتذمّ الجهل، وتعدّ التعليم أحد أهداف النبوة وبعثة الأنبياء، ومنبع الإيمان ومصدره الثر. ولم تنحصر الدعوات القرآنية إلى التفكير والتدبر على جعل الدين ميداناً لهذه العملية، بل دعت الإنسان ولفته إلى التأمل في الكون والطبيعة بأسرها. ففي آيات عدّة دعوات إلى التأمل في السماء والنجوم التي فيها،<sup>(٨٤)</sup> وإلى الجمل وكيفية خلقه،<sup>(٨٥)</sup> وإلى الإنسان وكيف خلق،<sup>(٨٦)</sup> وإلى خلق النباتات أزواجاً،<sup>(٨٧)</sup> وعلى ما تقدّم قس ما سواه...

ولم يحد النبي ﷺ عن هذه الخطة بل دعا المسلمين إلى طلب العلم وعده فريضة على كل مسلم،<sup>(٨٨)</sup> وقال في وقت لم يكن العلم بضاعة رائجة أو مرغوباً فيها: «اطلبوا العلم من المهد إلى اللحد»،<sup>(٨٩)</sup> وقال أيضاً: «الحكمة ضالة المؤمن»،<sup>(٩٠)</sup> وقال أيضاً: «مداد العلماء أفضل من دماء الشهداء»<sup>(٩١)</sup>

ولا ينبغي توهم أن العلم المدعو إليه في هذه الروايات هو العلم الشرعي وحده؛ وذلك لإطلاق الدعوة إلى تحصيل العلم في هذه الروايات وعدم تقييد ذلك بالعلم الشرعي أو بغيره من العلوم، أضف إلى ذلك أن في إحدى الروايات المنقولة عن النبي ﷺ، ما يدل على شمول الدعوة لكل العلوم النافعة مهما كانت أو كان مصدرها، وذلك هو قوله ﷺ: «اطلبوا العلم ولو بالصين»،<sup>(٩٢)</sup> فالصين لم تكن يوماً مصدراً أو محلاً لتحصيل العلم الشرعي، وفوق في ما تقدم من روايات رواية تدعو إلى طلب الحكمة ولو من الكافر، وأخيراً نشير إلى تقسيم العلم في الرواية المشهورة: «العلم علمان علم الأديان و علم الأبدان»<sup>(٩٣)</sup>

#### ب- تعظيم العمل وطلب الحلال

كشفنا في ما سبق عن كون الدعوة إلى العلم أحد الأبواب التي يفتحها الأنبياء في وجه تأسيس الحضارة، وهنا نشير إلى العنصر الثاني، وهو الدعوة إلى العمل وتمجيد السعي في

طلب الرزق، وذلك أن التنمية لا تتم بالعلم والدعوة إلى العلم وحده، وإنما تحتاج التنمية إلى ثقافة تعتبر العمل أمراً مقدساً لا بد من السعي فيه، وهذا ما فعله القرآن الكريم حيث إنه لم يذم السعي في طلب الرزق، وتأمين المعاش، بل نجد أنه أشار إلى هذه الأمور بطريقة إيجابية، تكشف عن احترامه للعمل وما يترتب عليه من علاقات ونتائج: ﴿وَجَعَلْنَا النَّهَارَ مَعَاشًا﴾، <sup>(٩٦)</sup> ﴿إِنَّ لَكَ فِي النَّهَارِ سَبْحًا طَوِيلًا﴾ <sup>(٩٧)</sup> وفي الآية الأولى يعد الله من نعمه أن جعل النهار معاشاً، وفي الآية الثانية يشير بشيء من الإقرار بأن المخاطب بالآية له في النهار سبوح طويل وسعي دائب دون أن يذم ذلك أو ينهى عنه.

في آية أخرى يدعو الإنسان إلى عدم نسيان حظه من الدنيا، بقوله: ﴿وَلَا تَنْسَ نَصِيبَكَ مِنَ الدُّنْيَا﴾ <sup>(٩٨)</sup>

وقد مدح النبي ﷺ، العمل والعامل وأولاهما اهتماماً خاصاً يستحقانه، فعندما شاهد يد سعد الأنصاري وأثر الحبل فيها أثنى عليه ومجد عمله وطمأنه إلى أنها يد يحبها الله ورسوله. <sup>(٩٩)</sup> وفي رواية أخرى يقول: «من طلب الدنيا حلالاً في عفاف كان في درجة الشهداء». <sup>(١٠٠)</sup> وفي رواية يقسم العباداة إلى سبعين جزءاً ويخبر بأن أفضلها طلب الحلال. <sup>(١٠١)</sup> كما أنه ينهى بحدة قل مثيلها عن أكل حق العامل والاعتداء عليه، <sup>(١٠٢)</sup> كما ويخبر بأن فاعل ذلك ملعون عند الله. <sup>(١٠٣)</sup>

إذا لم يأت النبي ﷺ، بالدعوة إلى إهمال الحياة الدنيا وترك الأرض لحالها، بل إن القرآن يخبر عن استثمار الله الإنسان في الأرض وذلك قوله تعالى: ﴿هُوَ أَنشَأَكُم مِّنَ الْأَرْضِ وَاسْتَعْمَرَكُمْ فِيهَا﴾. <sup>(١٠٤)</sup>

وفي آيات أخرى يشير الله سبحانه إلى أن جميع ما في الأرض مسخر للإنسان ومصلحته: ﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا﴾، <sup>(١٠٥)</sup> وكذلك قوله تعالى: ﴿وَسَخَّرَ لَكُم مَّا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ﴾. <sup>(١٠٦)</sup>

#### وهناك بعض الأمثلة:

لم يكتف الأنبياء بالدعوة العامة وترك العمل والتطبيق إلى التزام الناس وهمتهم، بل سعوا جميعاً في ميدان البناء والتأسيس الحضاري بشكل مباشر وخطوا خطوات واسعة، لا مجال لاستعراضها جميعاً في هذه المقالة ولكن لا مناص من الإشارة إلى خلاصة معبرة فأدم ﷺ هو المؤسس الأول لصرح العلم على ما أفاضه عليه الله في تعليمه الأسماء كما

يقول الله تعالى: ﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا...﴾<sup>(١٠٥)</sup> وقد وردت روايات عدّة تشرح طبيعة هذه الأسماء التي علمها الله لخليفته في الأرض، وتشير هذه الروايات إلى أنه سبحانه عرفه على الأرض وما فيها من جبال وأودية وصحار وأودية وأعشاب وصنائع ومعادن وما سوى ذلك.<sup>(١٠٦)</sup>

وفي الروايات المنقولة في كتب الفلسفة ما يدل على أن علم اللغة والخط من مبتكرات آدم وإدريس عليه السلام. كما يشير القرآن الكريم إلى تعليم الله داود عليه السلام صناعة الدروع.<sup>(١٠٨)</sup> كما يتحدث مؤرخو العلم عن نسبة علمي الفلك والحساب إلى النبي إدريس عليه السلام، ونسبة علوم أخرى إلى أنبياء آخرين وإلى أتباعهم أيضاً.<sup>(١٠٩)</sup>

### اعتراف بعض المفكرين الغربيين:

وقد دعا وضوح الدور الذي يؤديه الدين في ميدان الاجتماع الإنساني إلى أن يعترف عدد كبير من العلماء الغربيين به، ولم يقتصر الأمر على المتدينين منهم بل شمل بعض الملحدين أيضاً؛ حيث لم يمنعهم إحادهم من الاعتراف للدين بدوره الذي يؤديه، ولسنا بصدد استقصاء مواقف هؤلاء العلماء جميعاً وإنما نهدف إلى الإشارة إلى بعض النماذج ليس إلا:

#### أينشتاين:

يحتاج صرف العمر على البحث العلمي والانشغال به وترك اللذات والراحة، إلى روحية خاصة وهدف متميز. وليس من المنطقي أن يصرف الإنسان هذا العمر على العلم والبحث العلمي دون أن يملك هدفاً واضحاً يدعو به إلى ذلك، والدين وخدمة خلق الله هما دافعان من الدوافع التي تدعو العلماء إلى ما أشرنا إليه، ومن بين العلماء الذين يقرون بهذا التقييم العالم المعروف أينشتاين؛ حيث يقول: إنني أعترف بأن الدين هو من أهم الدوافع التي تدعو إلى البحث العلمي. وهذا ما نشاهده عند عدد من العلماء أذكر منهم كبلر ونيوتن اللذين قضيا عمراً طويلاً في البحث العلمي ليتوصلا إلى ما توصلا إليه من نتائج.<sup>(١١٠)</sup>

#### ماكس فيبر:

لقد عرف ماكس فيبر من الأديان الديانة المسيحية دون غيرها من الأديان، وعلى الرغم من معاشته لبعض مواقف الكنيسة من العلماء والبحث العلمي، فهو لم يحمل على الدين أو

يتحامل عليه، وإنما أقر بدور الدين في حركة الاجتماع الإنساني، وهو يحكم بأن الأخلاق الإسلامية والكاثوليكية لا تتناسبان مع التوجه الرأسمالي، وأما الأخلاق البروتستانتية، فهي مناسبة لذلك تماماً. ويستشهد لأثبات مدعاه بواقع المجتمعات الغربية المتطورة حيث كانت أكثرها تنحو المنحى البروتستانتية.<sup>(١١١)</sup> ولا يعني عرضنا لرأي فيبر هذا الموافقة عليه أبداً، وإنما ذكرناه للاستشهاد بمواقف تعترف للدين بدور متميز في حركة المجتمع بعامة وبعض وجوهه كالبحث العلمي بخاصة.

**الهوامش:**

- ١- استاذ باحث في معهد الفكر والثقافة الإسلامية.
- ٢- انظر: ويليام اسكيد مور، تفكر نظري در جامعه شناسی (الفكر النظري في علم الاجتماع)، ص ١٤٢.
- ٣- سورة البقرة: الآية ١٢٩. وتكرر هذا المضمون في أكثر من موضع من القرآن الكريم، ومن ذلك: سورة آل عمران: الآية ١٦٤.
- ٤- انظر: بياض قرآن، ج ١.
- ٥- سورة الجاثية: الآية ٣؛ وسورة يونس: الآية ٦؛ وسورة إبراهيم: الآية ١٠.
- ٦- سورة آل عمران: الآية ١٩٠.
- ٧- سورة الطور: الآية ٣٥ و ٣٦؛ وسورة إبراهيم: الآية ١٠.
- ٨- سورة فاطر: الآية ١٥؛ ومحمد: الآية ٣٨؛ والعنكبوت: ٦.
- ٩- سورة العنكبوت: الآية ٦٥؛ ويونس: ٢٢؛ والروم: ٣٣.
- ١٠- وقد عبر عن هذا المعنى بأشكال مختلفة والتفصيل في كتابه المترجم إلى عدد كبير من لغات العالم ومنها العربية بعنوان: الإنسان ذلك المجهول.
- ١١- سورة السجدة: الآية ٩؛ وسورة الحجر: الآية ٢٩؛ وسورة الأعراف: الآية ١٧٢.
- ١٢- سورة الإسراء: الآية ٧٠؛ وسورة الأنبياء: الآية ٧٣؛ وسورة التين: الآية ٥؛ سورة المعارج: الآية ١٩؛ وسورة العاديات: الآية ٦؛ وسورة عبس: الآية ١٧.
- ١٣- سورة ق: الآيات ٢-٦؛ سورة الإسراء: الآية ٥١؛ سورة الروم: الآية ٢٧؛ سورة القيامة: الآية ٢.
- ١٤- سورة ص: الآية ٢٧؛ سورة المؤمنون: الآية ٥؛ سورة الجاثية: الآية ٢٥.
- ١٥- ينظر أكثر علماء الأخلاق الشرقيين عند تعريفهم لعلم الأخلاق إلى المنافع والآثار المترتبة على الفعل الأخلاقي، فمسكويه مثلاً يشير في تعريفه لعلم الأخلاق إلى أثر هذا العلم في صدور الأفعال الحسنة عن الفاعل ببسر ودون تكلف. انظر: تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق، ص ٢٧؛ ونصير الدين الطوسي، أخلاق ناصري، ص ٤٨؛ وهذا ولكن فلاسفة الأخلاق الغربيين ينظرون باهتمام بالغ إلى الفعل نفسه وليس إلى غاياته، كما في تعريف جاكس. (انظر: عبد الرحمن بدوي، الأخلاق النظرية، ص ١٨؛ ومحمد عبد الستار، دراسات في فلسفة الأخلاق، ص ١٧).
- ١٦- انظر: ويليام كي فرانكن، فلسفة الأخلاق، ص ٤٥. (الترجمة الفارسية)
- ١٧- «الأخلاق والدين»، مقالة منشورة في كتاب الدين والثقافة، ص ١٤. (فارسي)
- ١٨- انظر المصدر نفسه، ص ١٥؛ واشتقان كورنر، فلسفة كانط، ص ٣٢١.

- ١٩- فلسفة الأخلاق، مصدر سابق، ص ٢٧٩ و ٢٨٦ و ٢٩٠.
- ٢٠- في كتابه المعنون بـ «بيست گفتار»، ص ١٩٠. وتجدر الإشارة إلى تبدل حصل في موقف الشهيد مطهري من هذه المسألة؛ حيث إنه عدل عن القول باستقلال الأخلاق عن الدين. لمزيد من التوضيح، انظر: فلسفة الأخلاق، مصدر سابق، ص ٢٧٩ و ٢٨٠.
- ٢١- لمزيد من التفصيل انظر: الشيخ مصباح اليزدي، دروس في فلسفة الأخلاق، ص ٢٠٢.
- ٢٢- في رواية عن الإمام الرضا (عليه السلام): «وعرفوا به (العقل) الحسن من القبيح»، (الكليني، الأصول من الكافي، ج ١، كتاب العقل).
- ٢٣- انظر الميزان في تفسير القرآن، ج ٢، ص ١٤٨.
- ٢٤- سورة البقرة: الآية ٢١٦.
- ٢٥- مستدرک الوسائل، ج ١١، الحديث ١٢٧٠١.
- ٢٦- سورة الانشراح: الآية ٥.
- ٢٧- سورة الحديد: الآية ٢٣.
- ٢٨- لمزيد من التفصيل، انظر: للكاتب، الله ومشكلة الشر.
- ٢٩- سورة الانفال: الآية ٢٤.
- ٣٠- سورة ق: الآية ١٦.
- ٣١- سورة يونس: الآيات ٦٤، ٦٢.
- ٣٢- سورة الرعد: الآية ٢٨.
- ٣٣- أينده يك پندار، ص ١٨٤، ١٨٥.
- ٣٤- المصدر نفسه، ص ٣٩١.
- ٣٥- روانشناسی و دین (علم النفس والدين)، ص ٢٠٧.
- ٣٦- دین و روان (الدين والنفس)، ص ١٧٨.
- ٣٧- راه ورسم زندگی، ص ١٨٠ و ٢٠٣.
- ٣٨- سورة الحجرات: الآية ١٣.
- ٣٩- سورة آل عمران: الآية ١٠٣.
- ٤٠- سورة آل عمران: الآية ٦٤.
- ٤١- بحار الانوار، ج ٧٦، ص ٣٥٠؛ تحف العقول، ص ٣٤؛ سيره ابن هشام، ج ٢، ص ٤١٤.

- ٤٢- اصول كافى، ج ٢، ص ١٦٤.
- ٤٣- رواء الطبراني في الكبير، ج ١٠، ص ٨٦؛ والأوسط، ج ٥، ص ٣٥٦.
- ٤٤- بحار الأنوار، ج ٢٢، ص ٣٨٢.
- ٤٥- روضة الكافي ص ١٨١، بحار الأنوار ج ٢٢ ص ٢٨٢..
- ٤٦- سفينة البحار، مآذ سلم، ج ٢٤، ص ٢٤١. ولزید من التفصيل انظر: بحار الأنوار، ج ٧٣، باب العصبية.
- ٤٧- سورة البقرة: الآية ٢١٣.
- ٤٨- انظر للكاتب: كندوكاوى در سويهائى پلوراليزم (تأملات في جنبات التعددية الدينية)، الفصل الرابع: وأيضاً: آزادى در فقه و حدود آن (الحرية وحدودها في الفقه)، الفصل الخامس.
- ٤٩- انظر: المصدر نفسه.
- ٥٠- نقلا عن: ملكم هميلتون، جامعه شناسى دين (علم اجتماع الدين)، ص ١٧٩.
- ٥١- المصدر نفسه، ص ١٧٠.
- ٥٢- درسهای تاريخ (درس التاريخ)، ص ٥٥.
- ٥٣- انظر: أرسطو: سياست (السياسية)، الترجمة الفارسية: حميد عنايت، ص ١٠.
- ٥٤- سورة النحل: الآية ٣٦.
- ٥٥- سورة النساء: الآية ٧٥.
- ٥٦- سورة البقرة: الآية ٦١.
- ٥٧- سورة النازعات: الآية ١٧.
- ٥٨- سورة طه: الآية ٤٣.
- ٥٩- سورة القصص: الآية ٤.
- ٦٠- سورة الأعراف: الآية ١٢٨.
- ٦١- سورة طه: الآية ٤٧.
- ٦٢- إنجيل لوقا، الإصحاح ٣: الآية ٢١.
- ٦٣- إنجيل لوقا، الإصحاح ١٨، الآية ٤.
- ٦٤- أنجيل لوقا: الإصحاح ١٣، الآيات ٣١-٢٥.
- ٦٥- أنجيل لوقا: الإصحاح ٢٢، الآية ٣٦.

- ٦٦- انظر: السيد جلال الدين الأشتياني، تحقيق در دين مسيح (دراسة في الديانة المسيحية)، ص ٤٨٥.
- ٦٧- انظر: المناقب، ج ١، ص ٥٨؛ وموسوعة «الحياة»، ج ٢، ص ٢٢٧.
- ٦٨- سورة الأنفال: الآية ٣٠.
- ٦٩- سورة الأعراف: الآية ١٥٧.
- ٧٠- بحار الأنوار، ج ٢١، ص ٢٨٥.
- ٧١- المصدر نفسه، ج ١٨، ص ٢٣٤.
- ٧٢- انظر: محمدي الريشهري، ميزان الحكمة، ج ٩، ص ٣١٧ و ٣١٨؛ ومحمد بن يعقوب الكليني، الكافي، ج ٨، ص ٢٨٦.
- ٧٣- سورة آل عمران: الآية ١٦١.
- ٧٤- سورة الأعراف: الآية ٢٩.
- ٧٥- سورة النساء: الآية ١٣٥.
- ٧٦- سورة الرحمن: الآيتان ٨-٩.
- ٧٧- سورة يونس: الآية ٤٧.
- ٧٨- انظر: الميزان في تفسير القرآن، ج ١٠، ص ٧١.
- ٧٩- سورة المائدة: الآية ٤٢.
- ٨٠- ر.ك: تفسير الميزان، ج ٣، ص ١٢٣.
- ٨١- سورة آل عمران: الآية ٢١.
- ٨٢- سورة الحديد: الآية ٢٥.
- ٨٣- لمزيد من الاطلاع، انظر: تفسير پیام قرآن، ج ١، ص ٥٦-٩٨.
- ٨٤- سورة الرحمن: الآية ٧.
- ٨٥- سورة الفاشية: الآية ١٧.
- ٨٦- سورة الحج: الآية ٥.
- ٨٧- سورة الرعد: الآية ٤.
- ٨٨- انظر: آداب المتعلمين، ص ١١١؛ كتاب الوافي، ج ١، ص ١٢٦؛ تفسير القمي، ج ٢، ص ٤٠١.
- ٨٩- بحار الأنوار، ج ١، ص ١٤٨.
- ٩٠- سنن ابن ماجه، باب الزهد، الحديث رقم: ٤١٦٩.



- ٩١- بحار الأنوار، ج ١، ص ١٧٧.
- ٩٢- المصدر نفسه، ص ٢٢٠.
- ٩٣- حديث منسوب إلى الإمام علي (ع)، ولم نعثر له على مصدر في ما توفر بين أيدينا من مصادر.
- ٩٤- سورة النبأ: الآية ١١.
- ٩٥- سورة المزمل: الآية ٧.
- ٩٦- سورة القصص: الآية ٧٧.
- ٩٧- «هذه يد لا تمسها النار». رواه ابن حجر، في أسد الغابة، ج ٢، ص ٤٢٠، وضعفه بعض علماء الحديث.
- ٩٨- المحجة البيضاء، ج ٣، ص ٢٠٣.
- ٩٩- «العبادة سبعون جزءاً أفضلها طلب الحلال» (وسائل الشيعة، ج ١٧، ص ٢١)
- ١٠٠- «إن الله غافر كل ذنب إلا ... من اغتصب أجيراً أجره.» (وسائل الشيعة، ج ١٦، ص ٥٥)
- ١٠١- «من منع أجيراً أجره فعليه لعنة الله». (المصدر نفسه، ص ١٠٨).
- ١٠٢- سورة هود: الآية ٦١.
- ١٠٣- سورة البقرة: الآية ٢٩.
- ١٠٤- سورة الجاثية: الآية ١٣.
- ١٠٥- سورة البقرة: الآية ٣١.
- ١٠٦- انظر كتب التفسير، عند تفسير الآية ٣١ من سورة البقرة.
- ١٠٧- انظر: تفسير مجمع البيان، ج ٩، ص ٢٣٥.
- ١٠٨- سورة الأنبياء: الآية ٨٠.
- ١٠٩- انظر: بحار الأنوار، ج ١١، ص ٣٢؛ ج ٥٨، ص ٢٥٢؛ الميزان في تفسير القرآن، ج ١٤، ص ٦٨.
- ١١٠- ألبرت أينشتاين، دنيابي كه من مي بينم (العالم كما أراه)، ص ٥٩ و ٦٠.
- ١١١- انظر: ماكس وبر، أخلاق پروتستان وروح سرمايه داری (الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية)، ص ٤١.



## آية الاستخلاف: قراءة مقارنة بين تفسيرين

السيد علي عباس الموسوي

### المحجة

يقول الله سبحانه وتعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾.<sup>(١)</sup>

هذه الآية هي من الآيات التي شكّلت محوراً مهماً للمفسرين والمفكرين، وارتبطت بأبعاد عقائدية، وأسئلة كونية، ترتبط بالإنسان ووجوده ومصيره، وتعددت الاتجاهات في تفسيرها، وانطلق كل مفسر من أسئلة مسبقة لديه ليستنطق الآية عن إجابات يطلبها ويسعى ليكون من هذه الأجوبة أسساً يبني عليها منظومته الفكرية.

وسوف نسعى في هذه المقالة في دراسة اتجاهين في تفسير هذه الآية، لكل اتجاه رؤيته التي انطلقت من خلال ما أراد علاجه من خلال النظر في هذه الآية والأسئلة التي كان يطلب إجابات عنها.

النقطة الأولى: عرض تطوّر تفسير الآية الكريمة

نعرض أولاً ما ذكره المفسّرون حول الآية الكريمة، فقد ذكر الشيخ الطوسي في التبيان في تفسيره للآية: «وقال قوم: سمّى الله تعالى آدم خليفة؛ لأنّه جعل آدم وذريته خلفاء الملائكة؛ لأنّ الملائكة كانوا سكان الأرض. وقال ابن عباس: إنّ كان في الأرض الجن، فأفسدوا فيها، وسفكوا الدماء، فأهلكوا، فجعل الله آدم وذريته بدلهم. وقال الحسن البصري: إنّما أراد بذلك قوماً يخلف بعضهم بعضاً من ولد آدم الذين يخلفون أباهم آدم في إقامة الحق وعمارة الأرض. وقال ابن مسعود: أراد أنّي جاعل في الأرض خليفة يخلفني في الحكم بين الخلق، وهو آدم، ومن قام مقامه من ولده. وقيل: إنّّه يخلفني في إنبات الزرع وإخراج الثمار، وشقّ الأنهار»<sup>(٢)</sup>

وتعرّض الزمخشري لكون الخلافة لآدم هي خلافة الله كاحتمال يمكن أن يكون مراداً من الآية، فقال: «ويجوز أن يريد خليفة مني؛ لأنّ آدم كان خليفة الله في أرضه، وكذلك كل نبي ﴿إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ﴾»<sup>(٣)</sup>

إذاً، يعتبر الزمخشري الآية الواردة في قصة داود شاهداً على كون آدم خليفة الله في أرضه. فيما يجعل الطبرسي في تفسيره جوامع الجامع هذا الاحتمال هو الصحيح حيث يقول: «ويجوز أن يريد خليفة مني؛ لأنّ آدم كان خليفة الله في أرضه، وهو الصحيح، لقوله: ﴿إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ﴾»<sup>(٤)</sup>

كما يتبنّى هذا الاحتمال في كتابه مجمع البيان مستعرضاً سائر الاحتمالات في المراد من الخلافة يقول: «أراد بالخليفة آدم عليه السلام، فهو خليفة الله في أرضه يحكم بالحق، إلا أنّه تعالى كان أعلم ملائكته أنّه يكون من ذريته من يفسد فيها، عن ابن عباس، وابن مسعود. وقيل: إنّما سمّى الله تعالى آدم خليفة؛ لأنّه جعل آدم وذريته خلفاء للملائكة؛ لأنّ الملائكة كانوا من سكان الأرض. وقيل: كان في الأرض الجن فأفسدوا فيها، وسفكوا الدماء فأهلكوا، فجعل آدم وذريته بدلهم، عن ابن عباس. وقيل: عني بالخليفة ولد آدم يخلف بعضهم بعضاً، وهم خلفوا أباهم آدم في إقامة الحق، وعمارة الأرض، عن الحسن البصري...»<sup>(٥)</sup>

ويزيد في كنز الدقائق مستدركاً توهمًا قد يرد فيقول: «والاحتياج إلى الخليفة إنّما هو في جانب المتخلف عليه، لقصورهم عن قبول فيضه بغير وسط؛ ولذلك لم يستنّب ملكاً، والأنبياء لما فاقت قريحتهم أرسل إليهم الملائكة، ومن كان منهم أعلى رتبة، كلّهم بلا

واسطة، كما كَلَّمَ موسى في الميقات ومحمداً في المعراج»<sup>(٦)</sup>

ويذكر العلامة الطباطبائي في الميزان في تفسير القرآن: «الخلافة المذكورة إنّما كانت خلافة الله تعالى، لا خلافة نوع من الموجود الأرضي كانوا في الأرض قبل الإنسان، وانقرضوا ثم أراد الله تعالى أن يخلفهم بالإنسان كما احتمله بعض المفسرين، وذلك لأنّ الجواب الذي أجاب سبحانه به عنهم وهو تعليم آدم الأسماء لا يناسب ذلك، وعلى هذا فالخلافة غير مقصورة على شخص آدم عليه السلام بل بنوه يشاركونه فيها من غير اختصاص، ويكون معنى تعليم الأسماء إيداع هذا العلم في الإنسان؛ بحيث يظهر منه آثاره تدريجاً دائماً ولو اهتدى إلى السبيل أمكنه أن يخرج من القوة إلى الفعل، ويؤيد عموم الخلافة قوله تعالى: ﴿إِذْ جَعَلَكُمْ خُلَفَاءَ مِنْ بَعْدِ قَوْمِ نُوحٍ﴾،<sup>(٧)</sup> وقوله تعالى: ﴿ثُمَّ جَعَلْنَاكُمْ خَلَائِفَ فِي الْأَرْضِ﴾<sup>(٨)</sup>، وقوله تعالى: ﴿وَيَجْعَلُكُمْ خُلَفَاءَ الْأَرْضِ﴾<sup>(٩)</sup>.

ويُعيد التأكيد على هذا المراد عند بيانه لقصة داود يقول: (قوله تعالى: ﴿إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ﴾... إلى آخر الآية الظاهر أنّ الكلام بتقدير القول والتقدير: ففقرنا له ذلك وقلنا يا داود...». وظاهر الخلافة إنّها خلافة الله فتطبق على ما في قوله تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾<sup>(١٠)</sup> ومن شأن الخلافة أن يحاكي الخليفة من استخلفه في صفاته وأعماله فعلى خليفة الله في الأرض أن يتخلق بأخلاق الله ويريد ويفعل ما يريد الله ويحكم ويقضي بما يقضي به الله - والله يقضي بالحق - ويسلك سبيل الله ولا يتعداها؛ ولذلك فرّع على جعل خلافته قوله: «فاحكم بين الناس بالحق»، وهذا يؤيد أنّ المراد بجعل خلافته إخراجها من القوة إلى الفعل في حقّه لا مجرد الخلافة الشائنية؛ لأنّ الله أكمله في صفاته وآتاه الملك يحكم بين الناس. وقول بعضهم: إنّ المراد بخلافته المجعولة خلافته ممن قبله من الأنبياء وتفريع قوله: «فاحكم بين الناس بالحق»؛ لأنّ الخلافة نعمة عظيمة شكرها العدل أو أن المترتب هو مطلق الحكم بين الناس الذي هو من آثار الخلافة وتقييده بالحق لأنّ سداً به، تصرف في اللفظ من غير شاهد...»<sup>(١١)</sup>

ولكنّه في موضع آخر يجعل من احتمال كون الإنسان خليفة لقوم سبقوه بدرجة الاستشمام يقول: «وأما القرآن الكريم، فإنّه لم يتعرّض تصريحاً لبيان أنّ ظهور هذا النوع (النوع الإنساني) هل ينحصر في هذه الدورة التي نحن فيها، أو أنّ له أدواراً متعددة نحن في آخرها؟ وإن كان ربّما يستشمن من قوله تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ

وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ<sup>(١٢)</sup> سبق دورة إنسانية أخرى على هذه الدورة الحاضرة، وقد تقدّمت الإشارة إليه في تفسير الآية. نعم في بعض الروايات الواردة عن أئمة أهل البيت عليهم السلام ما يثبت للإنسانية أدواراً كثيرة قبل هذه الدورة<sup>(١٣)</sup>

ويتبنّى صاحب تفسير الأمثل القول بأنّ المراد من الخلافة خلافة الله في الأرض يقول: «والحق أنّ المقصود بالخليفة هو خليفة الله ونائبه على ظهر الأرض، كما ذهب إلى ذلك كثير من المحقّقين؛ لأنّ سؤال الملائكة بشأن هذا الموجود الذي قد يفسد في الأرض ويسفك الدماء يتناسب مع هذا المعنى؛ لأنّ نيابة الله في الأرض لا تتناسب مع الفساد وسفك الدماء»<sup>(١٤)</sup>

### خلاصة الاتجاهات في تفسير الآية

إنّ خلاصة ما يخرج به المتنبّع لتفسير هذه الآية، يرجع إلى اختلاف المفسّرين في تفسير أمرين، من هو الخليفة؟ من هو المخلوف؟

وفي ما يخصّ السؤال الأوّل تعددت الإجابات:

- ١- إنّ آدم بشخصه الحقيقي، كما تبناه الزمخشري والطبرسي.
- ٢- إنّ الإنسان الكامل لا خصوص آدم.
- ٣- إنّ يشمل الإنسان المؤمن فقط.
- ٤- إنّ يشمل الإنسان المؤمن والكافر معاً، فالخلافة نعمة إلهية وهبها الله للمؤمن والكافر، وإن لم يشكر الكافر ربّه على هذه النعمة.
- ٥- إنّ يشمل الإنسان المؤمن والكافر معاً، ولكن بنحو يكون المجمعول الخلافة للإنسان كجامع له مراتب متعدّدة، ولما كانت الكمالات الإنسانية مختلفة الدرجات والمراتب، فإنّ لكل واحد من بني آدم درجة من الخلافة تناسبه.<sup>(١٥)</sup>

وأما في ما يرتبط بالسؤال الثاني؛ أي من هو المخلوف، فإنّ الاتجاهات التفسيرية أيضاً كانت متعددة:

- ١- إنّهم الملائكة الذين كانوا يسكنون الأرض. وهو الذي وردت به بعض الروايات التفسيرية.

٢- إِنَّهُ الْجَنُّ الَّذِي كَانَ فَاسِداً يَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَهُوَ الْمَنْقُولُ عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ.

٣- نوع إنسانيّ سابق كان يطلق عليه النسناس، وهو ما وردت به الرواية.

ففي الرواية «لعلك ترى أن الله إنما خلق هذا العالم الواحد؟ أو ترى الله لم يخلق بشراً غيركم؟ بلى والله لقد خلق ألف ألف عالم وألف ألف آدم. أنت في آخر تلك العوالم وأولئك الآدميين.»<sup>(١٦)</sup>

٤- إِنَّهُ اللَّهُ سُبْحَانَهُ، وهو الذي مال إليه أكثر المفسرين.

### نظريّة الإنسان الكامل والخلافة الإلهيّة

يتبنّى العلامة الطباطبائي في تفسيره الميزان القول بأنّ المراد من هذه الآية خلافة الإنسان بنوعه الإنسانيّ لله (عز وجل)، لا خلافة من سبقه من إنس أو جان كما فسّره بعض المفسّرين ولا خلافة نوع إنسانيّ سابق، وهذه الخلافة عند الطباطبائي لا تختصّ بآدم بل تشمل النوع الإنسانيّ كلّهُ. ويتمسّك العلامة الطباطبائي بمجموعة من الآيات فيجعلها بعد المؤيّد لمقولته التفسيرية هذه وهي: قوله تعالى: ﴿إِذْ جَعَلَكُمْ خُلَفَاءَ مِنْ بَعْدِ قَوْمِ نُوحٍ﴾،<sup>(١٧)</sup> وقوله تعالى: ﴿ثُمَّ جَعَلْنَاكُمْ خَلَائِفَ فِي الْأَرْضِ﴾<sup>(١٨)</sup>، وقوله تعالى: ﴿وَيَجْعَلُكُمْ خُلَفَاءَ الْأَرْضِ﴾.<sup>(١٩)</sup>

ولكنّ تلميذه المفسّر الشيخ جواديّ آملّي، يشكّل على أستاذه في هذا التأييد؛ لأنّ سياق الآيات التي يذكرها تتحدث عن خلافة الأمم اللاحقة للأمم السابقة، لا عن خلافة النوع الإنسانيّ.<sup>(٢٠)</sup>

بل ينكر الشيخ الآملّي دلالة حتّى مثل آية استخلاف داود عليه السلام، على نفس معنى الخلافة الوارد في الآية المبحوث عنها؛ لأنّ خلافة داود كانت يجعل مستقلّ غير تابع للجعل الأوّل الذي جرى الحديث بين الله والملائكة عنه، مضافاً إلى احتمال كون المراد من خلافة داود خلافته للحكام بشاهد تأخير كلمة في الأرض في قصة داود وتقديمها في قصة خلق الإنسان.

ولكن من الواضح أنّ الطباطبائي إنّما قرن بين الآيتين في التفسير؛ لأنّه حمل آية استخلاف داود على الخلافة عن الله (عز وجل)، قال في تفسيره للآية: «وظاهر الخلافة إنّها خلافة الله فتطبق على ما في قوله تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي

الأَرْضِ خَلِيفَةً» ومن شأن الخلافة أن يحاكي الخليفة من استخلفه في صفاته وأعماله، فعلى خليفة الله في الأرض أن يتخلق بأخلاق الله ويريد ويفعل ما يريد الله ويحكم ويقضي بما يقضي به الله - والله يقضي بالحق...» إلى آخر العبارة التي نقلناها قبل قليل في هذه المقالة.

نعم يتفق الشيخ جوادي مع أستاذه الطباطبائي على أن المراد خلافة النوع الإنساني، فهو يشمل الناس كافة من مؤمن وكافر، نعم في المؤمن تكون الخلافة فعلية، وأمّا في الكافر فهي بنحو الاستعداد.

ولإثبات كون المراد خلافة النوع الإنساني، يتمسك أصحاب هذا الاتجاه بقرائن عديدة منها:

١- تعبير الآية بالجملة الاسمية (إني جاعل في الأرض خليفة) وهي تفيد الاستمرار، فلا تختص بشخص آدم.

٢- إن الأرض وما سُخّر فيها من إمكانات قد سُخّر لبنى آدم كافة وليس لخصوص آدم.

٣- سؤال الملائكة عمّن يفسد فيها ويسفك الدماء، وبقرينة المقابلة مع الملائكة المسيّحين والمقدّسين بنوعهم، فإنّ بين الأمرين مقابلة بحسب النوع لا بحسب الشخص.

وأما كون الخلافة عن الله (عز وجل)، فذلك لأنّ هذه الخلافة هي نوع من الكرامة التي أعطيت لهذا الإنسان والكمال الموهوب له من الله، وهذا إنّما يتصوّر متى كانت الخلافة عن الله. لا سيما بقريّة تنمّة الآيات من تعليم آدم للأسماء واختصاصه بذلك. (بناء على تفسير تلك الأسماء بالأسماء الإلهية كما يميل إليه أصحاب هذا الاتجاه).

كما يشهد لذلك الروايات الكثيرة التي ورد فيها وصف آدم بأنّه خليفة الله.

وفي ربط لموضوع خليفة الله بالإنسان الكامل يرى الشيخ الآملي أنّ حدّ النصاب الكامل في مقام الخلافة الإلهية ثابت للإنسان الكامل، المتمثّل بشخص نبيّنا محمّد ﷺ، دون أن يعني ذلك نفي وصول غيره إلى منصب الخلافة الإلهية بدرجة من الدرجات، ويشهد لذلك رواية عن النبي ﷺ: «آدم ومن دونه تحت لوائيّ يوم القيامة».



### نظربة الاستخلاف كسنة اجتماعية

وقد تطورت النظرية إلى مسألة الاستخلاف حتى تحولت إلى أساس لبناء نظرية اجتماعية، ومن العلماء الذين عالجوا القضية بنظرة اجتماعية الشهيد السيد محمد باقر الصدر الذي يتبنى في تفسيره لهذه الآفة اتجاهاً اجتماعياً، في ما عرض له تحت عنوان السنن التاريخية وذلك في بعض محاضراته التي ألقاها في السنوات الأخيرة من حياته في النجف الأشرف، في بعض ليالي شهر رمضان، وطُبعت تحت عناوين عدة، كالمدسة القرآنية، والسنن التاريخية في القرآن، ومقدمات في التفسير الموضوعي.

ويقوم هذا التفسير على أساس أن الآفة تُرشدنا إلى أن الحاجة إلى الدين هي سنة من السنن التاريخية لأنها تعبر عن حاجة اجتماعية، فلا بد للمجتمع من الدين وهذه الرؤية التي يتبناها الشهيد الصدر تقوم على الخطوات التالية:

### الخطوة الأولى: تحديد عناصر المجتمع

يرى الشهيد الصدر ومن خلال الرجوع إلى الآفة أنها تكشف لنا عن شكل المجتمع من ثلاثة عناصر:

أ- الإنسان.

ب- الأرض أو الطبيعة على وجه عام.

ج- العلاقة المعنوية التي تربط الإنسان بالأرض وبالطبيعة وتربط من ناحية أخرى الإنسان بأخيه الإنسان؛ هذه العلاقة المعنوية التي سماها القرآن الكريم بالاستخلاف.

### الخطوة الثانية: العنصر المرن في العلاقة الاجتماعية

إن عنصر الاستخلاف هذا، وطبقاً لما يراه الشهيد الصدر هو العنصر المرن؛ أي الذي يختلف من مجتمع إلى آخر. ويرى أن الرؤية القرآنية تقوم على أساس افتراض صيغة رباعية للعلاقة بين عناصر المجتمع، هي طبقاً لقوله: «... عند تحليل الاستخلاف نجد أنه ذو أربعة أطراف؛ لأنه يفترض مستخلفاً أيضاً. لا بد من مستخلف ومستخلف عليه، ومستخلف. فهناك إضافة إلى الإنسان وأخيه الإنسان والطبيعة يوجد طرف رابع في طبيعة وتكوين علاقة الاستخلاف وهو المستخلف إذ لا استخلاف بدون مستخلف، فالمستخلف

هو الله سبحانه وتعالى والمستخلف هو الإنسان وأخوه الإنسان: أي الإنسانية ككل الجماعة البشرية والمستخلف عليه هو الأرض وما عليها ومن عليها»<sup>(٢١)</sup>.

### الخطوة الثالثة: الاستئمان

وطبقاً لتفسير القرآن بالقرآن يستحضر الشهيد الصدر الآية الأخرى المرتبطة بالموضوع «إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا»<sup>(٢٢)</sup>.

ويتوقف الشهيد الصدر عند نقاط:

أ- المقارنة بين آية الاستخلاف وآية الاستئمان فيقول متحدثاً عن مسألة الاستخلاف: «عرضها تارة بوصفها فاعلية ربانية من زاوية دور الله سبحانه وتعالى في العطاء. وهذا هو العرض الذي قرأناه «إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً» هذه العلاقة الرباعية معروضة في هذا النص الشريف باعتبارها عطاءً من الله، جعلاً من الله يمثل الدور الإيجابي والتكريمي من رب العالمين للإنسان وعرض الصيغة الرباعية نفسها من زاوية أخرى. عرضها بوصفها ونحو ارتباطها مع الإنسان بما هي أمر يتقبله الإنسان. عرضها من زاوية تقبل الإنسان لهذه الخلافة وذلك في قوله سبحانه وتعالى: «إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا»<sup>(٢٣)</sup>. الأمانة هي الوجه التقبلي للخلافة، الخلافة هي الوجه الفاعلي والعطائي للأمانة، الأمانة والخلافة عبارة عن الاستخلاف والاستئمان وتحمل الأعباء»<sup>(٢٤)</sup>.

ب- والاستخلاف عند الشهيد الصدر ظاهرة تكوينية لا تشريعية، ولذا يقول: «وهذه الأمانة التي تقبلها الإنسان وتحملها حينما عُرضت عليه بعض هذه الآية الكريمة، هذه الأمانة أو هذه الخلافة أو بالتفسير الذي قلناه، هذه العلاقة الاجتماعية بصيغتها الرباعية. لم تُعرض على الإنسان بوصفها تكليفاً أو طلباً؛ ليس المقصود من عرضها على الإنسان هو العرض على مستوى التكليف والطلب، وليس المقصود من تقبل هذه الأمانة هو تقبل هذه الخلافة على مستوى الامتثال والطاعة، ليس المفروض أن يكون هكذا العرض وأن يكون هكذا التقبل بقرينة أن هذا العرض كان معروضاً على الجبال أيضاً، على السماوات والأرض أيضاً فمن الواضح أنه لا معنى لتكليف السماوات والجبال والأرض. نعرف من ذلك أن هذا

العرض ليس عرضاً تشريعياً، هذا العرض معناه أن هذه العطية الربانية كانت تفتش عن الموضوع المنسجم معها بطبيعته، بفطرته، بتركيبه التاريخي والكوني، الجبال لا تنسجم مع هذه الخلافة، السماوات والأرض لا تنسجم مع هذه العلاقة الاجتماعية الرباعية. الإنسان هو الكائن الوحيد الذي بحكم تركيبه وبحكم بنيته وبحكم فطرة الله التي قرأناها في الآية السابقة كان منسجماً مع هذه العلاقة الاجتماعية ذات الأطراف الأربعة والتي تصبح أمانة وخلافة. إذاً: العرض هنا عرض تكويني، والقبول هنا قبول تكويني.<sup>(٢٥)</sup>

### مقارنة واستنتاج

لا شك في أن أسئلة كل واحد من الاتجاهين فرضت نوعاً من التفسير، ولا نريد أن نتحدث هنا عن صحة أحد الاتجاهين وخطأ الآخر، بل هما معا لعلهما كانا منظورين للآية، إلا أن الاختلاف في الاتجاهين يؤدي إلى اختلاف في التفسير الذي يتم التوصل إليه.

### البعد الفردي والبعد الاجتماعي

فالاتجاه الأول والذي يريد النظر إلى الإنسان كفرد، لا إلى كونه عنصراً مكوناً للاجتماع، فهذه الخلافة وإن كانت تشمل النوع الإنساني ولكنها تشمل كل فرد بنحو مستقل، فالخلافة عامة للنوع، فكل واحد هو خليفة مستقل، لا يراد ربطه بخلافة الإنسان الآخر. فهو يعمل ضمن إطار هذه الخلافة، ويتحمل واجباته في أن يؤدي حق هذا الاستخلاف أو لا. فمن تمكن من أداء حق الاستخلاف كان خليفة لله، ومن تخلف عن ذلك لم يستحق ذلك اللقب.

وأما الاتجاه الثاني، فهو يرى الاستخلاف علاقة اجتماعية، وليس شأناً فردياً، فالمنظور من الاستخلاف من وجهة نظر القرآن الكريم، هو علاقة اجتماعية خاصة، ترتبط بعنصر رابع هو الله (عز وجل)، مقابل الاتجاه غير الديني الذي يرى أن العلاقة الاجتماعية ثلاثية العناصر.

### سر وجود الإنسان أو العلاقة الاجتماعية الصحيحة

ينطلق الاتجاه الأول في تفسيره للبحث عن سر وجود هذا الإنسان وعن الغاية التي خلق لأجلها، فالآية عند هذا الاتجاه تريد أن تتحدث عن الإنسان، لتجيب عن سؤال: لماذا أوجد هذا الإنسان ولماذا خلقه الله (عز وجل)؟ وترى في الخلافة الجواب الذي يستحضر في

شَتَّى الاتجاهات، فتولد نظرية الإنسان الكامل، كنظرية تشرح هذا السر؛ لأنه هو الذي يستحق مقام الخلافة بحق، والإنسان عليه أن يعمل ليصل إلى هذه الدرجة من الكمال فيكون خليفة بحق.

وأما الاتجاه الثاني فيريد تحرير الإنسان من سيادة إنسان آخر عليه، أو تسلطه عليه، ليكمل فكرة العلاقة الرباعية، شاهداً على أن علاقة الإنسان بالإنسان علاقة شراكة، وهي العلاقة الصحيحة، مقابل الصيغة الثلاثية. «هذه الإضافة (إضافة العنصر الرابع) تحدث تغييراً نوعياً في بنية العلاقة الاجتماعية وفي تركيب الأطراف الثلاثة الأخرى نفسها، ليس هذا مجرد عملية جمع ثلاثة زائد واحد، بل هذا الواحد الذي يضاف إلى الثلاثة سوف يعطي للثلاثة روحاً أخرى ومفهوماً آخر».<sup>(٢٦)</sup>

### استحضار آية الفطرة

نلاحظ أن الاتجاه الثاني، وتتمه منه لتفسير الآية، يستحضر آية أخرى وهي قوله تعالى: ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا...﴾<sup>(٢٧)</sup> يقول الشهيد الصدر في هذا السياق: «هذه القيمومة في الدين هي التعبير المجمل في تلك الآية عن العلاقة الاجتماعية الرباعية التي طُرحت في الآيتين، في آية ﴿إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾، وآية ﴿إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا﴾<sup>(٢٨)</sup> إذاً، فالدين سنة الحياة والتاريخ، الدين يدخل فيها بعداً رابعاً لكي يحدث تغييراً في كنه هذه العلاقة لا لكي تكون مجرد إضافة عادية».<sup>(٢٩)</sup> ولا نجد مثل هذا الربط لدى الاتجاه الأول بين الآيتين في عملية التفسير التي يقوم بها.

**الهوامش:**

- ١- سورة البقرة: الآية ٣٠.
- ٢- الشيخ محمد بن الحسن الطوسي، التبيان في تفسير القرآن، ج ١، ص ١٣١-١٣٢.
- ٣- جار الله الزمخشري، الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل، ج ١، ص ٢٧١.
- ٤- الشيخ الطبرسي، تفسير جوامع الجامع، ج ١، ص ٩٢.
- ٥- الشيخ الطوسي، مصدر سابق، ج ١، ص ١٤٧-١٤٨.
- ٦- الميرزا محمد المشهدي، تفسير كنز الدقائق، ج ١، ص ٢١٩-٢٢٠.
- ٧- سورة الأعراف: الآية ٦٩.
- ٨- سورة يونس: الآية ١٤.
- ٩- سورة النحل: الآية ٦٢. وانظر: السيد محمد حسين الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ج ١، ص ١١٥-١١٧.
- ١٠- سورة البقرة: الآية ٣٠.
- ١١- السيد الطباطبائي، مصدر سابق، ج ١٧، ص ١٩٤-١٩٥.
- ١٢- سورة البقرة: الآية ٣٠.
- ١٣- السيد الطباطبائي، مصدر سابق، ج ٤، ص ١٤٠.
- ١٤- الشيخ ناصر مكارم الشيرازي، الأمثل في تفسير كتاب الله المنزل، ج ١، ص ١٥٥.
- ١٥- الشيخ عبد الله جوادي الآملي، تفسير تسنيم، عند تفسيره للآية.
- ١٦- الشيخ الصدوق، التوحيد، ص ٢٧٧.
- ١٧- سورة الأعراف: الآية ٦٩.
- ١٨- سورة يونس: الآية ١٤.
- ١٩- سورة النحل: الآية ٦٢. وانظر: السيد الطباطبائي، مصدر سابق، ج ١، ص ١١٥-١١٧.
- ٢٠- الشيخ عبد الله جوادي الآملي، مصدر سابق، ج ٣، ص ٢٤.
- ٢١- السيد محمد باقر الصدر، المدرسة القرآنية، دار التعارف، بيروت، لاط، لاتا، ص ١٢٨.
- ٢٢- سورة الأحزاب: الآية ٧٢.
- ٢٣- سورة الأحزاب: الآية ٧٢.
- ٢٤- السيد محمد باقر الصدر، مصدر سابق، ص ١٣٢.

## الهدية (العدد الثامن عشر)

٢٥- المصدر نفسه، ص ١٣٣.

٢٦- المصدر نفسه، ص ١٣٠.

٢٧- سورة الروم: الآية ٣٠.

٢٨- سورة الأحزاب: الآية ٧٢.

٢٩- السيد محمد باقر الصدر، مصدر سابق، ص ١٣٥.

## اللغة الإنسان الدين

أحمد ماجد

### المحبة

مع الحديث عن اللغة لا بدّ من التوقّف ملياً، فهي تحمل في ذاتها مقومات حاملها، الذي وُصف من قبل الإمام عليّ عليه السلام بأنه العالم الأكبر من جهة،<sup>(١)</sup> ومن جهة أخرى مخلوق يتوجّه بشكله الماديّ إلى الأرض التي يعود إليها. والقول بكونيّتها يذهب باتجاه اعتبارها كياناً علوياً متسامياً، وهي في وجودها الأكمل صفاء خاصّ ونظام سنّي، تحمل في طيّاتها خصائص الفكر الكلية، لعلّ هذا ما يجعلها تفترق عن الكلام، الذي يأخذ شكلاً تداولياً، فيكون مشابهاً للمادة عندما تصبح كلاماً قابلاً للتشكّل وفقاً للوضع الذي يوجد فيه الإنسان، لذلك يصبح الحديث عن اللغة وماهيّتها، مختلفاً عن الكلام وماهيّته، وارتباطاتهما الوظيفيّة بالتالي تختلف في كلّ موردٍ من الموارد، وفي القضايا التي تتعاطى بها.

لذلك، سنحاول في هذا البحث المقتضب الولوج إلى العلاقة بين اللغة والكلام من جهة والدين من جهة أخرى، لننظر إلى كيفيّة تجلّيهما وعملهما، لنراقب هذا الخط السري الذي يفصل بين «الداخل» و«الخارج»، بين المطلق المثالي، وبين الخارج الذي يحاول أن يتطابق مع الواقع، لا ليصفه فحسب، إنّما ليكيّفه مع مقتضى الداخل دون حصول تنازع أو تنازع.

## في ماهية الكلام

الكلام هو الأداة التي تستخدم لنقل الأفكار. كما يرتبط بدوره بنقل المحسوسات أو الوقائع دون حاجة إلى استجلابها بشكل مباشر؛ لذلك تصوّر العلماء المسلمون أن الاسم بديل للإشارة، ويقوم بوظيفتها حال غيابها، ويقول القاضي عبد الجبار: «إذا ثبت أنه يحسن من العاقل أن يشير إلى ما علمه ليعرف به حاله، لم يمتنع أن يعبر عنه ببعض الأسماء ليعرف غيره حاله... ويدل على ذلك أن هذه الأسماء إنما احتيج إليها ليقع بها التعريف، وتتضح بها الأخبار عند غيبة المسميات؛ لأن الإشارة تتعذر إليه والحال هذه، فأقيم الاسم عند ذلك مقام الإشارة عند الحضور، فكما تحسن الإشارة عند الحضور، إذا حضر المشار إليه لوقوع الفائدة للمشير والمشار إليه فكذلك يحسن الاسم لهذا الغرض عند غيبة المسمى، أو يكون المسمى مما لا يظهر للحواس؛ لأن ذلك في أن الإشارة لا تصح إليه على كل وجه بمنزلة المشاهد إذا غاب»<sup>(٢)</sup>.

وَوَحَّدَ القاضي بين الكلام والإشارة إلى الأشياء فقال: «لذلك نجد أحدا يستدعي من غلامه سقي الماء بالإشارة، على حد ما يستدعيه بالعبارة، لعادة تقدّمت، يُعرف بها أن الإشارة تحل محلّ العبارة التي تقدّمت معرفة فائدتها»<sup>(٣)</sup> وبذلك هو أداة للتواصل مع الغير لإيصال ما ننوي أن نعبر عنه، أو نريد تحقيقه، أو نعمل على تكوينه، وعندما ذكرنا العناصر السابقة، كان هو مرادنا بالضبط؛ لأن الكلام يتعدّى الفعل الشفاهي، ليصبح علامة أو إشارة، أو شعاراً... بالإضافة إلى الكلام، الذي لا يصل إلى تعامه إلا من خلال فعل «القول».

وإذا نُظِرَ إلى الاشتقاق المصدريّ لكلمتي الكلمتين، نرى الأولى تذهب باتجاه: الجرح؛ ويُقال: كَلَّمَهُ جرحه فهو مكلومٌ؛ ويُقالُ كَلَّمَهُ خاطبه، وهذا الأمر يظهر الكلام كأنه فعل خدش لأنه يشير إلى عيب طرأ على التمام، ولا ندري إذا كان العيب في علاقته بالأصل أي اللغة أو التقصير أي موضوع الكلام<sup>(٤)</sup> بينما القول يشتق من فعل «قال»، الذي يعني تمام الكلام المنقول / مع قدرته على التعبير عن الحال / والخطاب / والافتراء / والاجتهاد / والرأي،<sup>(٥)</sup> وجميع هذه التعابير تنظر إلى القول بمثابة تمام المراد للمتكلم.

وهكذا نلاحظ أن الكلام والإشارة؛ يمتازان بقدرتهما على التعبير عما يجول في باطن الإنسان من مشاعر وأحاسيس: «إن حاجة العقلاء لما دعت إلى الإنباء عما في النفس، لما فيه من النفع، ودفع الضرر، وعلموا أن ذلك وإن صحّ بالمواضعة على الحركات وغيرها، فلا



يَتَسَع ذلك اتساع الكلام؛ اقتضى ذلك المواضعة على الكلام الذي عند التأمل نعرف أنه أشد اتساعاً من كل ما تصح فيه المواضعة. وليس يمتنع أن يعرفوا ذلك إلهاماً، أو بالتأمل، أو الاختبار، وللا اجتماع في ذلك من التأثير ما ليس للانفراد لأن جميعهم إذا تعارفوا قل فيه اللبس وظهر فيه الغرض».<sup>(٦)</sup>

وهذه النظرة إلى الكلام لم تكن وفقاً على عدد من العلماء دون غيرهم؛ بل هي نظرة يتفق عليها معظم اللغويين العرب والمسلمين، فالإمام الجرجاني يقول: «الفرق بين قولنا حروف منظومة وكلام منظوم وذلك أن نظم الحروف هو تواليها في النطق فقط وليس بمقتضى عن معنى ولا النظام لها بمقتضى في ذلك رسماً من العقل اقتضى أن يتحرى في نظمه لها ما تحرّاه، فلو أن واضع اللغة كان قد قال «ربض» مكان ضرب لما كان في ذلك ما يؤدي إلى فساد. وأما نظم الكلام، فليس الأمر فيه كذلك لأنك تقتضي في نظمها آثار المعاني وترتيبها على حسب ترتيب المعاني في النفس... والعلة في معرفة هذا الفرق أنك إذا عرفته عرفت أن ليس الغرض بنظم الكلم إن توالى ألفاظها في النطق، بل إن تناسقت دلالتها وتلاقت معانيها على الوجه الذي اقتضاه العقل».<sup>(٧)</sup>

وهذه الطبيعة التواصلية للكلام، تفترض أموراً متعددة، فلا بد عند استخدامها من أن يكون هناك مُلقٍ ومُتلَق حتى يكتمل ما يُطلق عليه علماء اللغة اسم الإيصال، ونوعيتها تختلف بين الشفاهية والكتابية أو الرموز التي تقصدها، وتختلف في الغرض المعرفي منها، والذي يحتوي على عناصر، حددها رومان ياكوبسون، وهي الملقى والمُتلَق بالإضافة إلى السياق والرسالة والوسيلة والشفرة، وإذا كان العنصران الأولان معروفين، فإن العناصر الباقية، تحمل الدلالات التالية:

١- السياق هو المرجع الذي يحال إليه المُتلَق كي يتمكن من إدراك مادة ويكون لفظياً أو قابلاً للشرح اللفظي.

٢- الشفرة؛ هي الخصوصية الأسلوبية لنص الرسالة. ولا بد لهذه الشفرة من أن تكون متعارفاً عليها بين الملقى والمُتلَق تعارفاً كلياً أو على الأقل تعارفاً جزئياً.

٣- وسيلة الاتصال سواء حسية أو نفسية للربط بين الباعث والمُتلَق لتمكنها من الدخول والبقاء في اتصال.<sup>(٨)</sup>

### شفرة النظام اللغوي

وهذه الرسالة التي تحمل معنى محدداً للآخرين، تحمل اسم النص، والنص كما عرفه ابن منظور يذهب باتجاه الظهور والبروز، وغاية الشيء ومنتهاه، وهو بالتالي: «يحمل معنى ما خفي من خلال الانتقال من نقطة بداية ونقطة نهاية»<sup>(٩)</sup> وهو ليس بالضرورة ناتج كتابي، إنما هو كل فعل يحمل رسالة يريد أن يوصلها إلى الآخر سواء أكانت شفاهية أو كتابية أو عبر إشارة، ولذلك يُقال للشخص الذي يملئ رسالة على الآخرين نصّ علينا الرسالة. وإن كانت معظم الدراسات التي عالجت موضوع النصّ، مالت به إلى المنجز الكتابي، هذا لا يعود إلى فهم حقيقي للنصّ بقدر ما يعود إلى خلل في تركيب المفاهيم، الذي نزحت بالنص إلى مفهوم النص كما عرفته الحضارة الغربية، والتي ربطت تكوين المصطلح بلفظة Textus<sup>(١٠)</sup> التي تعني في الثقافة اليونانية «النسيج». إلا أن هذه اللفظة تطوّرت -دلالياً- وأصبحت تعني نسيج النص، لما يحمله النص من وحدات لغوية طبيعية متسقة، وهو بالتالي أمر عياني من الممكن أن تقرأ عبر المكتمل والمنجز الكتابي المائل أمامك.

وهذا الاختلاف الجذري بين «نص» و«نص» يلقي بنفسه على كامل منظومة الفهم، ففي الأول يُصَبِّح النص هو الرسالة التي تُعلن ظهور الكلام وتمامه، بينما الثانية تعتبره نسيجاً قابلاً لإعادة النسيج والحبك، ولعل هذا الذي دفع البعض إلى القول: «لا اجتهد في معرض النص»، فكل اجتهد في معرضه، ينتج نصاً تاماً.

### في ماهية اللغة

وكل ما تمّ الحديث عنه لا يحيل إلى اللغة، إنما يحيل إلى الكلام مع مفارقة واضحة عند الجرجاني، فهو عندما ميّز بين اللغة والكلام، اعتبر: «اللغة كنظام يحمل كل أسرار الإبداع والتعبير والمعنى. فلقد تضافرت وما زالت في تطويره آماذ من الفكر والأحاسيس، ومن الإرادات القصديّة والخبريّة والإنشائيّة، ومن روح إنساني مرهف مع هذا الكائن العضوي المفتوح على التطور بحركة جوهرية تحفظ الهوية، وتلبس المعنى بعد المعنى جرياً مع الحاجات والمصالح والمقاصد والوجود حتّى يصل إلى مديات يصرح عن بعضها. ويشار

لبعضها الآخر، ولو من بعيد»<sup>(١١)</sup>.

وكلُّ هذا الأمر يحيل اللغة إلى المطلق؛ لأنها متحررة من قيدي الوجود الماديّ: قيد الزمان والمكان، ولعلّ هذا ما دفع الدراسات الحديثة في تعريفها للغة وضبطها، تذهب باتجاه التفريق بين قطبي الدوران: «قطب المعيار وقطب الاستعمال»<sup>(١٢)</sup>.

### اللغة والدين

ولعلّ هذا ما سيقودنا عند الحديث عن اللغة وعلاقتها بالدين إلى الفصل بين النص كمكوّن خارجيّ تمثّل في كتاب أو نقل عبر المشافهة، وبين حضوره (النص) في الإنسان، وهذا الأمر لن نستعرضه بشكل مباشر، إنّما سنذهب باتجاه الديانات لنرى كيفيّة تجلّيه بالنسبة للمؤمن به، حتّى بالنسبة للإنسان الذي يطلق عليه -بعض الدارسين- اسم البدائي، فأحد الأبحاث الانثربولوجيّة يروي القصة التالية: «بينما كان أحد الشباب الزنوج في سفر، مرّ ببيت صديق له، وبات ليلته هناك. وفي الصباح أعدّ له صديقه دجاجة بريّة للفظور. هذا الطعام يحرمه العرف تحريماً صارماً ويتوجّب على الشباب اليافع أن لا ينتهك هذه الحرمة إطلاقاً. فسأل الزائر مضيفه عمّا إذا كانت هذه الدجاجة بريّة، ولما أجابه بالنفي أكل منها بلذّة حتّى شبع ثم تابع طريقه. وبعد عدة سنوات التقى الصديقان. وسأل الصديق القديم زائره الشاب إذا كان يأكل دجاجة بريّة فأجابه الشاب بأنّ الساحر نبّهه تنبيهاً حازماً بأن لا يقرب هذا الطعام. عندها ضحك الصديق القديم وسأل الشاب لماذا يرفض هذا النوع من الطعام الآن بعد أن كان قد أكله سابقاً وعلى مائدته بالذات. وما إن سمع الزنجي هذا الكلام حتى بدأ يرتعد وتملكه الخوف العظيم وفي أقلّ من أربع وعشرين ساعة فارق الحياة»<sup>(١٣)</sup>. فهذه القصة توضح لنا أهميّة لغة الدين بالنسبة للمتديّن بها؛ عندما تتحوّل إلى أمر ذاتي، يمثل الأمر الإلهي. وكيف تصبح اللغة ممسكة بناصية الروح وكأنّها الروح بذاتها، التي تحرّك الإنسان، فالشكل التام للغة هو الذي دفع هذا الإنسان إلى إعادة ذاكرة اللغة إلى مقدسها ففعلت فعلها، وأدت إلى موته، لأنّها بذاتها كانت تحمل مقدّسها وأوامره، فلو بقي الكلام كلاماً دون المرور بالأمر القدسيّ لبقى دون أيّ تأثير، إلاّ مقاييس القبول أو الرفض والنقاش.

١- اللغة والدين عند اليونان:

وها هو هرقليطس في الثقافة اليونانية، قام بالتفريق بين ما تنتجه الذات وبين حقيقة اللوغوس المعبر عن الفكرة المطلقة، وينادي: «لا تستمعوا إلي بل إلى الكلمة»،<sup>(١٤)</sup> هذه الكلمة التي تعبر عن حقيقة الأشياء، ولكنها لا تعرف بسبب ضياع الإنسان ومحاولته نسج نظام خاص به عن طريق العقل المضلل: «ومع أن هذه الكلمة هي صادقة منذ الأزل، فإن الناس عاجزون عن فهمها، لا قبل أن يسمعوها، بل أيضاً بعد سماعها لأول مرة، ومع أن الأشياء تتحقق مطابقة لهذه الكلمة، إلا أن الناس يبدون وكأن لا تجربة لهم بها على الإطلاق، وذلك إذا حكمنا عليهم في ضوء الأشياء والأقوال، كما أفعل الآن أنا، إن طريقي أن أميز كل شيء طبقاً لطبيعته وأن أصنّفه طبقاً لفعله. أما الآخرون فهم على العكس من هذا يسيطر عليهم النسيان وعدم الاكتراث - بما يجري حولهم وفيهم - في أوقات صحوهم، كما لو أنهم نيام».

فهرقليطس يدعو لعالم يقوم على مثال ما، ولما كان هذا المثال لا يتطابق مع الخارج، بالتالي لا بد من البحث عنه في الذات الإنسانية، التي تحمل في طياتها الفكرة المطلقة واللوغوس.

وهذا التوجه الوحياني الذي نجده مع هرقليطس، لا يعبر عن عمق النظرة اليونانية، إذ إن الديانة اليونانية عرفت تعدد الآلهة، ومع ذلك فوجود مفهوم الكلمة حاضر بقوة لديهم، فهذه الديانة عرفت الإله «هرمس»، وهو إله الكلمة الفصيحة في التراث اليوناني، وهو ابن زيوس ومايا، الذي أظهر منذ طفولته مكرماً وذكاءً نادريين وقدرة على الإقناع فصار إله الكلمة بكل معانيها، الأمر الذي جعل منه إله الكلمة بكل أبعادها اليقينية والشكّية، إله الحكمة والعلم، النظام والفوضى، إله المسافرين واللصوص والتجار، بمعنى آخر: «هو رمز لنهضة روح الحرية ولتعدد مصادر المعرفة والمشروعات الطوباوية في مواجهة التقاليد المفرّغة من الروح»<sup>(١٥)</sup> وهرمس هذا يمتاز عن غيره بكونه كان قد أقسم أن لا يكذب، ولكنه لم يستطع أن يقول الحقيقة كاملة؛ لذلك نراه لا يوصل إلا إلى الحقيقة الجزئية.

ويلعب هرمس أيضاً دور قائد الأرواح إلى العالم السفلي، وهم معصوبو العينين، وكان يمتاز بقدرته على التنبؤ واختراع الأبجدية والفلك والسلم الموسيقي والأوزان والمقاييس؛ وإذا أردنا أن نصف عبادة هرمس نلاحظ أنه إله يقيم الكلمة على أساس الطاقة العقلية البشرية، ولا يعترف إلا بطاقات ذلك العقل الذي يتقيد بالوقائع الجزئية، وهذه النظرة

للعقل تقوم على أسس نفعية بحتة، وهذا الأمر قد دفع البعض إلى القول إنّ العقل اليونانيّ لم يستطع أن يعطي بعداً تجريدياً لآلهته إنّما أبقاها في حدود تجربته الشخصية؛ وبالتالي الآلهة التي عبدوها هم النخبة اليونانية الحاكمة التي تحوّلت بعد موتها إلى آلهة.

ولعلّ ما نتحدث عنه مع هرمس اليوناني، يشير إلى مآزق العقل الإنسانيّ، الذي انفصل عن مصدر الألوهيّة، فلم يعد قادراً إلا على إنتاج المعايث والعياني المطابق لعالم الحس والمنحاز له، بينما كان عليه أن ينزاح باتجاه الذات لإعادة اكتشافها، وهكذا تصبح الحقيقة ومنطقها تذهب باتجاه ما أستطيع بطاقتي الإنسانية أن أصل إليه، وبالتالي تنتقل الحضارة من لغويتها إلى كلامها، من مُطلقها إلى جزئيتها، فتسود النسبيّة المعرفيّة على حساب الحقيقة، التي تظل هاربة لا تركز إلا على المعطيات التي يعلنها الحس.

### ٢- الحضارة المصرية:

هذا واهتمت الحضارة المصريّة أيضاً بفكرة الكلمة الإلهيّة، وتحدّثت عن العلاقة بها، فتحوت هو إله الكلمة «كاتب الآلهة» و«رب الكتابة» وهو رمز الكلمة الحكيمة التي تجمع في طياتها، فهو بداية الكلمة التي أوجدت العالم أو: «أداة التعبير الشفهي التي أعطى بها ذلك الإله (بتاح) الوجود للكون»<sup>(١٦)</sup> وهو مسجّل تواريخ فراعنة مصر، ومخترع الكتابة والفنون والتقويم... وهو الكلمة المانحة للمنظمة للعالم بالقضاء والعدل، والكلمة المانحة للخلود أو المميّة: «وهو الكلمة الإنسانية المثقفة للغريزة الفطرية والمتعالية بها من حالة الفورة والعجز إلى حالة الخصوبة المبدعة ومن خصائص هذه الكلمة أن تكون مضيئة وسريّة، لاتجلى تماماً أبداً، وهي في خفائها وتجليها كلمة فعل وسحر بها تتحوّل الحياة وتدوم. وربما كان في غموضها وتحولها الساحر، ما يعفيها من استبدادها ككلمة مطلقة واضحة ثابتة»<sup>(١٧)</sup> والحضارة المصرية هي حضارة الكلمة المجسدة؛ لذلك كان يلجأ الفراعنة إلى إحاطة قبورهم بالكتابات الهريريوغليفية، هذه الكلمات التي تحمل معها قوّة قاهرة مؤثرة على اللصوص، الذين يحاولون السطو على قبورهم، وهكذا مدّ الفراعنة مفعول الكلام من حضوره الإلهي إلى حالة امتلاء.

### ٣- الحضارة الهنديّة:

يلاحظ أنّ الهندوسيّة قد نحت في موضوع الفكرة المطلقة المتمثلة باللغة باتجاه آخر، حيث أصبحت الكلمة قابضة في الذات الإنسانية نفسها وفي الروح المنتشرة في كلّ مظهر

من مظاهر الكون، فالكلمة هي نظام غائي تسعى عبر سلسلة من الدورات إلى الخلاص والاتحاد بالمطلق، فالإنسان والكواكب لا يستطيعان الخلاص إلا من خلال العمل من أجل التخلّص من الجسد المادي الذي يتحكم بهما. فالعالم يسير طبقاً لغاية محددة وهي الاتحاد بكريشنا أو المطلق: «تهدف الحياة الإنسانية إلى تنمية المعرفة الروحية واستعادة العلاقة التي تربط الكائن الحي بالإله الشخصي الأسمى. ويوجب على رجال دول العالم والكواكب أن يعلموا مواطنيهم هذا العلم بإدراجه في مناهج التربية والتعليم وإغناء التراث به وتكريس الحياة له».

وهذا الهدف قد أعلنه المطلق منذ البداية عندما سلّم نشيده إلى الشمس التي تحكم كلّ الكواكب: «ومن ثمّ شرّحه ملاك الشمس إلى «منو» الذي شرّحه بدوره إلى «إيكشفاكو» ولكن بمرور الزمن ضاع نظام اليوغا الذي يعلمه النشيد، وبالنسبة أصبح لزاماً على المولى كريشنا أن يظهر ثانية لكي يعلمه، وقد تمّت هذه المرة إلى أرجون في ساحة القتال».<sup>(١٨)</sup> والنشيد الذي تحدّث عنه النصوص هو نشيد المولى، الذي يعلم الكائنات كيفية التصرف من أجل الخلاص من الدورات المتكرّرة التي تنتقل إليها الروح قبل اتحادها بالمولى.

ويعبر النشيد عن أهميّة الحضور الدائم لكريشنا في كل لحظة من لحظات الإنسان. لذلك على المؤمن أن يتقبّله كما هو دون تأويل: لأنّ التأويلات قد تسيء إلى النص نفسه: «فلا يمكن للتأويلات الدنيوية أن تمسه. ربما يضع العابثون الدنيويون تعليقاتهم الشخصية على النشيد، إلا أن هذا يناقض جوهره ويجب القبول بالنشيد كما هو عن طريق خط نظام التتابع المنضبط على النحو الذي يصفه المولى الأسمى».<sup>(١٩)</sup>

وعلى هذا الأساس تصبح المقاربة الحقيقية، تقوم على القراءة المتأنّة للنص على أساس استكشافه في ذات الإنسان نفسه وعبر مساعدة أحد المعلمين، الذين يرشدون التابع إلى حقيقة كريشنا القابع في نفوسهم، وكل قراءة مغايرة شيطانية الطابع: «وتعتبر تعليقات عديمة الجدوى»<sup>(٢٠)</sup>، على الإنسان إذاً أن يمتلك الرغبة: «بتحقيق الذات في البداية، وهذا ما سيدفعه لأن ينشد صحبة المحلّقين روحياً. في المرحلة الثانية ينال الإنسان المعموديّة من سيد روحي شرعي، وبفضل تعاليمه، يبدأ المريد المبتدئ عملية الخدمة المكرسة، بإنجاز الخدمة المكرسة تحت هداية السيد الروحي، يتحرر المريد من التعلق المادي تماماً ويثبت في تحقيق الذات، كما يكتسب ميلاً وهوى للسماع عن الإله الشخصي المطلق شري كريشنا. هذا الهوى يقود المكرس إلى التعلّق بوعي كريشنا، الذي ينضج في المرحلة الابتدائية لحب

الله التجاوزي «بهاف» أما حب الله الفعلي فيسمى «برما» الذي يعتبر أعلى مراتب الحياة مثالية. ينشغل العاشق في خدمة الله التجاوزية بصورة متواصلة».<sup>(٢١)</sup>

### اللغة والدين والإنسان

وحتى لا نفرق في الأمثلة عن العلاقة بين اللغة والدين والكلام، نعود إلى تحليل اللغة الدينية ودرس علاقتها بالكلام، الذي وإن أصبح جزءاً من المنظومة الدينية إنما لا يغلقه، ولا يستأثره، إنما يتحوّل إلى عناصر تفصح عن فهم ديني، بينما لغة الدين تستمرّ بفاعلية ذاتية لا بدّ من أن تنفتح على الإنسان نفسه، وهي عند هذا الحد تصبح أكثر فاعلية عندما تدمج بين الأنا الحية التي لا يمكن اختصارها وهي المتمثلة بالإنسان، وبين الأنا المتعالية التي تحمل في طياتها النص الديني كفكرة مطلقة تعيد قراءتها كما تجلّت في الشعور الإنساني كماهية، هذا الشعور الذي يعيد إنتاج النص إنسانياً من جهة من خلال إعادة قراءة النص الديني باعتباره إرادة إلهية من جهة خلقت في الإنسان من خلال الفطرة التي زود بها عند خلقه، فكانت تشير إلى حقيقة المعنى والمقصد والغاية، والذي يعبر عنه بالكلام فيكون إنسانياً محضاً قابلاً لأن يتحوّل إلى مادة للدرس والبناء العقائدي، مع بقاء الأصل على أصله، وهكذا تصبح لغة الدين العقل المطلق أو اللوغوس، لغة الحضور المستمر والمتكرر لكيثونة متجاوزة بالضرورة لكل ما هو فردي وجزئي، ومن ثم تكون علاقة الفرد بالمطلق هي علاقة الكائن المتناهي بالمطلق الثابت، وهي علاقة وثيقة الصلة بالإنسان، الذي كلّما أدرك نفسه أدرك ربه.

وعلى هذا الأساس تصبح اللغة بكلّ تمثالاتها وقدراتها كما تجلّت في الذات الإنسانية قابلية، لتلقّي الوحي والعيش فيه، ولهذا كان الإسلام تمام الدين، لأنّه أنزل من خلال فاعلية لغوية، يستطيع الإنسان أن يعيشها بشكل مستمرّ، وهي تحيل إلى الحضور الدائم لله (عزّ وجلّ) فيه، وعلى هذا يصبح الله أقرب إليه من حبل الوريد، فهو يعيش فيه دون أن ينقطع عن العالم الخارجي الواقعي؛ بل على العكس من ذلك يعمل على إعادة ضبط الواقع طبقاً لرؤيته التي تجلّت من خلال نصّ قابل للتجدد والعيش والمواءمة مع كلّ تطوّر إنساني.

وهذه اللغة، التي تفصح وتظهر المراد الإلهي بتمامه، هي أشبه ما تكون بالكيمياء الذي يمزج العناصر لينتج عنصراً جديداً متجانساً شرط معرفة حقيقة المزج والمواد الممزوجة.

ويحضرنا هنا قصة رواها العطار في كتاب «إلهي ناميه» (الرسالة الإلهية)، عندما يطلب أحد الأبناء من أبيه أن يعلمه الكيمياء ليحوّل الحديد إلى الذهب، فيتبري الوالد يخبره عن الكيمياء الحقيقية، التي زرعها الله في نفس كلّ إنسان، وجعل خلاصه مرتبطاً بها، وهي التواصل مع الذات من خلال العناصر التي زرعها الله به، والتي أفصح عن محتواها بكتابه، ويأخذ برواية عدد من القصص منها، هذه القصة التي مفادها: إنّ طفلين جلسا أحدهما أمامه خبز وطعام، والآخر لا شيء أمامه سوى الخبز، فطلب الثاني من الأول بعض الطعام، لأنّ أمره لا يستقيم بالخبز، فوافق الأول واشترط على الثاني أن يقلد الكلب ويركض خلفه خطوة خطوة، فقبل الطفل ذلك الأمر، حتى جمع الطعام مع الخبز وأكله، فقال له الطفل الأول: أيّها الطفل الصغير، إن أدركت حقيقة الأمر، لقنعت بالخبز من زمانك، وأمنت نفسك عن تقليد الكلب، وابتعدت عن الطعام، حتّى لا تضطر إلى تقليد كلب، وهكذا الإنسان عليه أن يعيش العالم بواقعيّته مع إدراك ذاته وموقعيّته في المنظومة الإلهيّة كخليفة، زوّده الله بعناصر ذاتيّة هي الفطرة والعقل والنفس وعنصر يستطيع أن يراعيها، ويجعلها أكثر قابليّة وديناميّة وهي اللغة التي تعتمد في صدره وتجعله كائنًا مفكرًا، يستطيع أن يقول بلحظة «أنا أفكر فأذن أنا موجود»، ومن خلالها يخاطبه تعالى، ويجعله يعيش حقيقة ذات كما أرادها الله من خلال دينه الذي أنزله إلى الناس وأتمه من خلال القرآن الكريم، الذي يخاطب الفطرة والعقل والروح.



الهوامش:

١- ورد عند: الملا هادي السبزواري، شرح الأسماء الحسنى، مكتبة بصيرتي، قم، ج ١، ص ١٢، القصيدة التالية التي تنسب للإمام علي عليه السلام:

أتزعم أنك جرم صغير وفيك انطوى العالم الأكبر

٢- الهمداني، القاضي عبد الجبار بن أحمد، المغني، الهيئة المصرية للتأليف والترجمة والنشر، القاهرة ١٩٦٥. ج ٥ صص ١٧٤-١٧٥.

٣- المصدر نفسه، ج ١٥، ص ١٦١.

٤- را: ابراهيم مصطفى، أحمد الزيات: «المعجم الوسيط» المكتبة الإسلامية، استنبول، ص ٧٩٥.

٥- المصدر نفسه.

٦- القاضي عبد الجبار، مصدر سابق، ج ١٦، ص ٢٠٢.

٧- الجرجاني، عبد القادر: دلائل الإعجاز، تحقيق السيد محمد رشيد رضا، دار المعرفة، بيروت، د. ط، عام ١٩٧٨، صص ٤٠-٤١.

٨- الغدامي، عبد الله، الخطيئة والتفكير، النادي الأدبي الثقافي، جدة، ط ١، ١٩٨٨، ص ٧.

٩- را: ابن منظور، لسان العرب، م. س.

١٠- للاستزادة حول الموضوع راجع:

Robert Dictionnaire historique de la langue française. voir textus.p112.

11- Encyclopedie philosophique universelle. Vo.2. p2578-2579.

١٢- جرادي، شفيق، مقدمات منهجية للغة الظاهرة الدينية، مجلة الهجرة، ع ١٠، ٢٠٠٤، ص ٨٧.

١٣- المسدي، عبد السلام، اللسانيات وأسسها المعرفية، الدار التونسية للنشر، تونس، ١٩٨٦، ص ٢٩.

١٤- قبيسي، حسن، المتن والهوامش، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط ١، ١٩٩٧، ص ٣٤٩.

١٥- النشار، علي سامي، ديموقريطس، الهيئة المصرية العامة للكتاب، الإسكندرية، ط ١، ١٩٧٢، ص ٣٤٦.

١٦- المصدر نفسه، ص ٣٤٦.

17- F. Comte: Les Heros Mysthiques et L'Homme de toujours; Paris; Seuil; 1993; p113.

١٨- بونزر، جورج، معجم الحضارة المصرية القديمة، ترجمة أمين سلامة، مراجعة سيد توفيق، الهيئة المصرية العامة، مكتبة الأسرة، ١٩٩٦، ص ٩٥.

## المحبة (العدد الثامن عشر)

١٩ - طلبية، منى، «الهرمنيوطيقا»، مجلة إبداع، العدد الرابع، أبريل ١٩٩٨، القاهرة، ص ٥٢.

٢٠ - بهنفض غبطا، ترجمة رابع يونس، دار كتب بهكملي فيدانت، بيروت، ١٩٧٢، ص ٢١٠

٢١ - المصدر نفسه، ص ١٥.

٢٢ - المصدر نفسه، ص ٢١٢.

٢٣ - المصدر نفسه، ص ٢١٣.

٢٤ - المصدر نفسه، ص ٢٢٧.

## التربية الدينية ودورها في حياة الفرد والمجتمع

الدكتور محمد عبد الله عطوات<sup>(١)</sup>

### المقدمة

يُعنى الدين بمبادئ رئيسة في طليعتها الإيمان بالله الواحد، والإيمان باليوم الآخر والشرعية التي ترسم لكل دين طرائق السلوك الفردي والاجتماعي. وتؤكد جميع الدراسات أن التربية الدينية تولي الفرد والمجتمع عناية فائقة، فهي تسعى إلى تربية الفرد تربية سليمة وتهدف إلى تنمية شخصيته وتهذبها من جميع النواحي: الروحية، والوجدانية، والخلقية، والعقلية، والاجتماعية والجسمية لتصل به إلى مراتب السمو، وإلى غاية ما قدر الله له من الكمال البشري؛ بحيث يصبح متصفاً قولاً وفعلًا بالآداب الفردية والاجتماعية والأخلاق الفاضلة، وملتزمًا بدينه، وملتزمًا بما أمره الله به، ومنتهياً عما نهاه عنه.

## ١ - المقدمة

نقدّم هذا البحث إلى المثقفين بوجه عام، والمدرّسين بوجه خاص، ونحن على يقين من أن دراساتهم السابقة وآفاقهم الثقافية تهّئ أمامنا جواً ملائماً للتوسّع والتعمّق في ما نريد عرضه من المعلومات والخبرات الخاصة بمناهج الدين الإسلامي، وطرق تدريسه في المرحلة الإعدادية.

كما نؤمن بأنّ الإلمام بخصائص نموّ المتعلّمين في هذه المرحلة ضرورة لازمة لفهم أساليب التعامل معهم، وتوجيه المواقف التعليمية الوجهية التي تسائر طبائعهم وشخصياتهم، وتفيد منها تحقيقاً لاستمرار النمو وسلامته.

إنّ تلميذ المرحلة الإعدادية يجتاز فترة الطفولة المتأخّرة إلى فترة المراهقة، وهي حلقة خطيرة من حلقات نموه، تعتريه فيها تغيّرات عنيفة: من النواحي الجسميّة، والعقليّة والوجدانيّة؛ إذ تطرأ على مختلف أعضاء جسمه تغيّرات ظاهرة، وتفتّح مقدّراته، ويخطو ذكاًؤه سريعاً إلى نهاية مستواه، وتكاد اهتماماته تتحدّد، وقدرته على التجريد والتصور المعنويّ، والتفكير الموضوعيّ تأخذ مكانها من حياته العقلية، فتحرّره نوعاً ما من قيود المخاوف، وعالم التخيل الطفليّ. ثم هو في هذه الفترة يزداد معرفة بالعالم بما يدرس من علوم وفنون، وما يكتسب من خبرات اجتماعيّة. وكلّ هذه العوامل الجسميّة والعقليّة والوجدانيّة تستتبع تضخّم اهتمام المراهق بذاته، وتطلعه إلى توكيدها، وتتضافر مع النضج الجنسيّ على إحداث ثورة عامّة في شخصيّته، وتفتح شامل لجميع قواه النفسيّة.

ولا شك في أنّ التغيّار بين شخصيّة التلميذ وخصائص نموه في المرحلة الابتدائيّة، وشخصيّته وخصائص نموه في المرحلة الإعداديّة يستتبع بالضرورة تغيّراً في أساليب التعليم والتوجيه التربوي لكلّ منهما، وأنّ الشعور الدينيّ يتطوّر تطوّراً ملحوظاً بين مرحلتَي الطفولة والمراهقة، ومن ثمّ كان من المتوقّع أن تنحو طرائق التدريس في المرحلة الإعداديّة منحى يغيّر - إلى حد ما - أساليب تدريس الدين في المرحلة الابتدائيّة.

إنّ هدفنا في ما نقدّم من هذا البحث هو أن نعرض للقارئ طائفة من الخبرات التربويّة والأساليب التعليميّة الملائمة لتدريس مناهج الدين الإسلاميّ بفروعه المتنوّعة في المرحلة الإعداديّة، وأنّ تكشف - قدر الاستطاعة - عن خصائص النموّ المميّزة لفترة المراهقة التي يمرّ بها تلميذ المرحلة الإعداديّة، وبخاصة ما يتّصل منها بالشعور الدينيّ ومسالك تقويته

في نفوس المتعلمين، لتستأنس بكل ذلك في ما تواجه من المواقف التعليمية داخل الفصل وخارجه.

## ٢- الأهداف التعليمية

- أ- تحديد وظيفة الدين في حياة الفرد والمجتمع.
- ب- تقدير دور الإسلام في الاجتماع البشري.
- ج- إدراك أهمية العاطفة الدينية في مرحلتها الطفولة والمراهقة.
- د- تحديد دور المدرسة في تنمية العاطفة الدينية.
- هـ- تحديد أنواع النشاطات الدينية التي تعزز توجه الإنسان الفطري نحو الدين.
- و- تمثل معاني بعض الآيات القرآنية الكريمة والأحاديث النبوية الشريفة.
- ز- اتخاذ مواقف إيجابية من التوجهات الدينية وممارسة العبادة المعززة لهذه التوجهات.

## ٣- وظيفة الدين في حياة الفرد والمجتمع

عناية الإسلام بالاجتماع البشري:

الإسلام عقيدة فردية اجتماعية، وشريعة تضع للناس منهاجاً شاملاً للحياة، يكفل لهم -ما استقاموا على هديه- سعادة الدنيا والآخرة.

والإسلام في تشريعه ينظر بعين الاعتبار إلى صلاح الاجتماع البشري وسلامته مبدئاً من اللبنة الواحدة فيه وهو الفرد، إلى المجتمع كله، فهو ينظر إلى الفرد والمجتمع نظرة متوازنة، فيعطي كلاً منهما حقه من الرعاية، ويعمل على أن يسير بهما في طريق سوي إلى الله.

إنه يولي الفرد عنايته، فيسعى إلى تثبيت عقيدته، وعقد الصلة القوية الدائمة بينه وبين خالقه، وإلى إيقاظ ضميره الديني، كما يسعى إلى النمو بنفسه، وتكميلها بالأخلاق الفاضلة والآداب الفردية والاجتماعية. ومن هذا الفرد الصالح المتمسك بدينه يتكون بالضرورة المجتمع الفاضل.

قال تعالى وهو أصدق القائلين:

﴿...قَدْ جَاءَكُمْ مِنَ اللَّهِ نُورٌ وَكِتَابٌ مُبِينٌ ۝١٥ يَهْدِي بِهِ اللَّهُ مَنِ اتَّبَعَ رِضْوَانَهُ سُبُلَ السَّلَامِ وَيُخْرِجُهُم مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ بِإِذْنِهِ وَيَهْدِيهِمْ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾<sup>(٢)</sup>.  
وقال: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ قَدْ جَاءَكُمْ مَوْعِظَةٌ مِنْ رَبِّكُمْ وَشِفَاءٌ لِمَا فِي الصُّدُورِ وَهُدًى وَرَحْمَةٌ لِّلْمُؤْمِنِينَ﴾<sup>(٣)</sup>.

وقال: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَىٰ وَيَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْيِ يَعِظُكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ﴾<sup>(٤)</sup>.

والإسلام - إلى جانب ذلك - يولي المجتمع عنايته؛ إذ يُعنى ببنائه على أسس سليمة، وتنظيم العلاقات التي تحكم وجوده في النواحي السياسية، والاقتصادية والاجتماعية، كما يُعنى بصيانته من عوامل الفساد والانحلال، ورسم السبل للحفاظ على قوته، ودفعه إلى التقدم على اختلاف الأعصر والبيئات.

وقد وعد الله المجتمع الذي يستقيم على هدي الدين، ويسوده التعاون على البر والتقوى بالبقاء، والبقاء، والحياة، الأمانة الراغبة.

قال تعالى: ﴿وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ كَمَا اسْتَخْلَفَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ وَلَيُمَكِّنَنَّ لَهُمْ دِينَهُمُ الَّذِي ارْتَضَىٰ لَهُمْ وَلَيُبَدِّلَنَّهُمْ مِنْ بَعْدِ خَوْفِهِمْ أَمْنًا﴾<sup>(٥)</sup>.

والمتأمل في جوانب الديانة الإسلامية يدرك مقاصدها إلى تكوين الفرد الصالح والمجتمع الفاضل، في كل ما تضمنته من عقيدة وتشريع لغرس الإيمان الديني، وترسيخه وتنظيم علاقة المرء بربه (العقائد والعبادات)، وتنظيم علاقته بغيره من أفراد المجتمع (النظم والمعاملات)، والسمو بنفسه إلى غاية ما قدر لها من الكمال البشري (الأخلاق والآداب).

وسنعرض في ما يلي بشيء من التوضيح والتفصيل لوظيفة الدين في حياة الفرد والمجتمع:

### أ- وظيفة الدين في حياة الفرد

#### (١) فطرية الدين في الإنسان:

ليس الدين في حياة الفرد عرضاً خارجاً عن طبيعته، ولكنه نزعة فطرية راسخة لديه، هوشية الصق بالغريزة البشرية، وأشدّ لزوماً لها، فكل إنسان يجد من نفسه أنه مخلوق من قوة أرفع من قوته، وهو وإن يكن مخيراً في بعض فعله، إنما هو يسير في جله وأخطره. محكوم بإرادة تصرفه. وتشعر كل نفس أنها مسوقة لمعرفة تلك القوة العظمى، فتطلبها من حسنها تارة، ومن عقلها أخرى.

كما تتمثل نزعة الدين الفطرية في الاعتقاد بأن النفس الإنسانية باقية بعد الموت، وأن لها حياة أخرى بعد هذه الحياة، وأن سعادتها أو شقاءها في تلك الحياة الأخرى رهن بسابق أعمالها في الدنيا.

#### ويقول الإمام الشيخ محمد عبده في تصوير ذلك الشعور:

«هذا الشعور العام المنبث في جميع الأنفس عالمها وجاهلها. لا يمكن أن يُعدّ ضلة عقلية أو نزعة وهمية، وإنما هو من الإلهامات التي اختص بها هذا النوع. شعور يهيج بالأرواح إلى تحسس هذا البقاء الأبدى، وما عسى أن تكون عليه متى وصلت إليه.»<sup>(١)</sup>

والعقل الإنساني إن اهتدى إلى شيء في ما يتعلق بالله أو اليوم الآخر، فإنما يهتدي إلى قليل لا يغنيه، ولا يروي تعطشه. وقد كان من حكمة الله الذي تكفل -فضلاً منه ورحمة- بتعليم الإنسان وإرشاده أن يدلّ عباده عن طريق الدين على ذاته، ويحدثهم عن جلاله، وما خفي على العقول من شؤون حضرته العلية، بما يشاء أن يعتقدوا فيه، وبيلفهم عن أحوال الآخرة ما لا بدّ لهم من معرفته، ويوجههم إلى ما هو مناط سعادتهم وشقاؤهم في ذلك العالم المغيب عنهم، اللاصق بمشاعرهم وأعماق ضمائرهم. وهكذا يشبع الدين نزعة فطرية في الإنسان: إذ هو مدفوع بطبعه إلى الدين، وفي فطرته الوعي بوجود الله.. «إن الإيمان شوق عميق من أشواق النفس الإنسانية ينساق إليه الإنسان بدافع من فطرته.»<sup>(٢)</sup>

الدين هو الطريق إلى إشباع هذه النزعة الفطرية المتأصلة في الطبيعة البشرية قال

تعالى: ﴿... فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا...﴾، <sup>(٨)</sup> والدين هو الذي يريح ضمير الإنسان في ما يجهله من شؤون الغيب وأسرار الكون، لأنها شؤون وأسرار لا يحيط بها عقله المحدود، ولا تكشف له عنها ظواهر الزمان والمكان.

## ٢- الدين سبيل الطمأنينة والاستقرار النفسي:

والإيمان بالدين جزءاً وقيناً هو عماد الطمأنينة القلبية، والتخلص من الظمأ الروحي، والقلق النفسي الذي يعيش فيه أولئك الحيارى الذين تعطلت ضمائرهم بالخلو من التدين؛ لأن الدين هو السبيل إلى استمرار اليقين والطمأنينة الروحية في مواجهة الأحداث والتقلبات، والثبات أمام الطوارئ والغير.

إن الفرق كبير بين فرد عامر القلب باليقين والإيمان بالله، يسلم وجهه إليه، ويدعوه منيباً إليه عند الضر، وفرد خاوي الضمير، مضطرب الشعور، يمضي في الحياة بلا سند يلوذ به، وبغير رجاء يسمو إليه. «وقل أن ترى إنساناً معطل الضمير على شيء من القوة والعظمة إلا أمكنك أن تخيله أقوى من ذلك وأعظم إذا أحلت العقيدة في وجدانه محل التعطل والحيرة» <sup>(٩)</sup>.

«إن الله هو الحقيقة الفكرية الكبرى الأولى التي يستنتجها العقل من الطبيعة، ويرتاح بالوصول إليها من ألم الفراغ، والشك، والجحود، والإنكار» <sup>(١٠)</sup>.

قال تعالى: ﴿فَمَنْ يُرِدِ اللَّهُ أَنْ يَهْدِيَهُ يَشْرَحْ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ وَمَنْ يُرِدْ أَنْ يُضِلَّهُ يَجْعَلْ صَدْرَهُ ضَيِّقًا حَرَجًا كَأَنَّمَا يَصْعَدُ فِي السَّمَاءِ كَذَلِكَ يَجْعَلُ اللَّهُ الرِّجْسَ عَلَى الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ﴾ <sup>(١١)</sup>.

وقال: ﴿لَا يَذْكُرُ اللَّهُ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ﴾ <sup>(١٢)</sup>.

## ٣- وتحقيق الكرامة الإنسانية وإحياء الضمير:

والدين بمعناه العام يتضمن جوانب ثلاثة: الإيمان بالله الواحد، والإيمان باليوم الآخر، والشريعة التي ترسم لكل ذي دين طرائق السلوك الفردي والاجتماعي. والإيمان بالله الواحد عقيدة تعتق، ولها أثرها السلوكي: فالله وحده وربنا ومالك أمورنا، وهو الصمد المقصود في الحوائج، ولا وساطة في نظر الإسلام بين الله وعباده.



#### ٤- تكوين الفرد الصالح:

والدين الإسلاميّ يسعى إلى تربية الفرد الصالح وتكوين شخصيته تكويناً سليماً ينعكس أثره في حياته الخاصة والعامة، وفي سبيل هذه الغاية يتناولها بالتربية والتهديب من جميع النواحي: الروحية، والوجدانية، والخلقية، والعقلية، والاجتماعية، والجسمية، ليصل به في مراتب السمو إلى غاية ما قدر له من الكمال البشريّ.

ولإسلام في هذه التربية وسائل وأساليب متعدّدة، لا يمكن حصرها أو الإحاطة بها، ومنها في التربية الروحية:

تصحيح عقيدة الفرد، وتحرير وجدانه من عبادة غير الله، والخضوع لغير خالقه وعقد الصلة الدائمة بين العبد وربّه عن طريق دعوته إلى التفكير في خلق الله، وما يحيط به من مظاهر الإبداع في الكون ﴿قُلْ إِنَّمَا أَعْظُمُ بِوَاحِدَةٍ أَنْ تَقُومُوا لِلَّهِ مِثْلَىٰ خِثْلٍ شَحَّابٍ﴾ (١٣)

وعن طريق الشعائر الدينية والعبادات التي هي خطط ربانية حكيمة لتزكية القلب ودعم الإيمان، وتهذيب النفس: فالعبادات على اختلاف صورها واتجاهاتها من صلاة، وصوم، وزكاة، وحج، تعبير عن شعور المرء نحو ربّه، وتمثل جلاله، وتحقيق معنى العبودية والإذعان له، وهي تنبّه الإنسان دائماً إلى وجوده الروحيّ الذي يجب ألا تشغله عنه شواغل الجسد والمادة.

والعبادات إذا أدّيت على ما ينبغي لها من خلوص النية لله، وشرف القصد كانت سبيلاً إلى تكميل النفس وتهذيبها والترقي بها في مدارج السمو الروحيّ. ثم هي تنبّه ضمير الإنسان على الدوام إلى الوجود الخالد الباقي في الدار الآخرة؛ لكيلا يستغرق في وجوده الزائل المحدود في حياته الدنيا.

ثم هي إلى ذلك كله وسيلة إلى تقويم سلوك الفرد وتنظيم علاقته بمجتمع.

وفي النصوص التالية إشارات إلى شيء من آثار العبادات في تهذيب النفس، وتقويم السلوك.

قال تعالى: ﴿وَأَقِمِ الصَّلَاةَ إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ﴾. (١٤)

وقال صلى الله عليه وآله سلم في الصوم «الصيام جنة، فإذا كان يوم صوم أحدكم فلا

يرفُثُ، ولا يصخب فإن سابه أحد أو قاتله فليقل: إني صائم، إني صائم». والصوم إلى ذلك تدريب عملي لتقوية الإرادة وإمتلاك زمام النفس، وممارسة الفضائل وآداب السلوك، فإذا لم يأخذ الصائم نفسه بآداب الصوم ترويضاً لها وتهذيباً أهدر صومه. وفي الزكاة يقول جل شأنه: ﴿... وَرَحِمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ فَسَاكُنْهَا لِلَّذِينَ يَتَّقُونَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَالَّذِينَ هُمْ بِآيَاتِنَا يُؤْمِنُونَ﴾ (١٥)

وقال تعالى: ﴿وَمَا آتَيْتُمْ مِنْ رَبِّا تَرِبُوا فِي أَمْوَالِ النَّاسِ فَلَا يَرُبُوا عِنْدَ اللَّهِ وَمَا آتَيْتُمْ مِنْ زَكَاةٍ تَرِيدُونَ وَجْهَ اللَّهِ فَأُولَئِكَ هُمُ الْمُضْغَفُونَ﴾. (١٦)

وفي التربية الوجدانية: ترى الإسلام يعترف بالانفعالات والعواطف الإنسانية، باعتبارها جزءاً من الطبيعة البشرية، ولكنه يروّض النفوس على مقاومة النزعات الجامحة والأهواء الفاسدة، وعلى تلبية الدوافع الفطرية من غير إفراط ولا تفريط. «إن القلب الذي لا يخاف لا فضل له في الشجاعة، والقلب الذي لا يحزن لا فضل له في الصبر، إنّما الفضل في الحزن والغلبة عليه، وفي الخوف والسمو عليه». (١٧)

وقال تعالى: ﴿مَا أَصَابَ مِنْ مُصِيبَةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي أَنْفُسِكُمْ إِلَّا فِي كِتَابٍ مِنْ قَبْلِ أَنْ نَبْرَأَهَا إِنَّ ذَلِكَ عَلَى اللَّهِ يَسِيرٌ \* لِكَيْلَا تَأْسَوْا عَلَى مَا فَاتَكُمْ وَلَا تَفْرَحُوا بِمَا آتَاكُمْ وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ كُلَّ مُخْتَالٍ فَخُورٍ﴾. (١٨) ووعد الله المتقين الذين يملكون قياد أنفسهم في جميع الحالات ويوجهونها وجهة الخير جنة عريضة ومحبة منه ورحمة. فقال: ﴿وَسَارِعُوا إِلَى مَغْفِرَةٍ مِنْ رَبِّكُمْ وَجَنَّةٍ عَرْضُهَا السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ أُعِدَّتْ لِلْمُتَّقِينَ \* الَّذِينَ يُنْفِقُونَ فِي السَّرَّاءِ وَالضَّرَّاءِ وَالْكَاظِمِينَ الْغَيْظَ وَالْعَافِينَ عَنِ النَّاسِ وَاللَّهُ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ﴾. (١٩)

وفي التربية الخلقية: يرسم القرآن الكريم والسنة النبوية قولاً وفعلًا منهاجاً قوياً شاملاً لتكميل النفس الإنسانية بالأخلاق الفاضلة والآداب المحمودة وتطهيرها من النقائص والردائل حتى تصل إلى أبعاد غاية مقدورة للإنسان.

ويوجه الإسلام إلى هذه التربية الخلقية من العناية والاهتمام ك ما لها من الأثر العظيم في حياة الفرد والمجتمع حتى جعل الرسول ﷺ إتمامها غاية بعثته فقال: «إنما بعثت لأتمم مكارم الأخلاق»، وقال: «أثقل ما يوضع في الميزان يوم القيامة تقوى الله وحسن الخلق».

ومنهـاج التربية الخلقية في الإسلام يشمل التوجيه إلى الفضائل الخلقية والأمر بها والترغيب فيها، واتخاذ الوسائل المتنوعة لتثبيت القيم الفاضلة، كما يشمل ما يرتبط بهذه

الفضائل من ألوان السلوك القويم.

وهو ما يعبر عنه القرآن الكريم بالعمل الصالح، والاستقامة، قال تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ كَانَتْ لَهُمْ جَنَّاتُ الْفِرْدَوْسِ نُزُلًا﴾ (٢٠)

ويشمل منهاج التربية الخلقيّة كذلك النهي عن الرذائل وما ينبعث عنها من انحرافات السلوك والمحظورات التي حذر الله من مواقعها في السر والعلن، قال تعالى: ﴿وَذَرُوا ظَاهِرَ الْإِثْمِ وَبَاطِنَهُ إِنَّ الَّذِينَ يَكْسِبُونَ الْإِثْمَ سَيُجْزَوْنَ بِمَا كَانُوا يَقْتَرِفُونَ﴾ (٢١) وأيضاً: ﴿إِنْ تَجْتَنِبُوا كَبَائِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ نُكَفِّرْ عَنْكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ وَنُدْخِلَكُمْ مُدْخَلَ كَرِيمًا﴾ (٢٢).

إنّ الإسلام يحمد من الأخلاق في كلّ شأن من شؤون الإنسان أنّها وسيلة إلى الكمال، مستهدفاً تكميل الفرد الذي هو نواة الاجتماع البشري. وفي التربية الخلقيّة يربط الدين قلب الإنسان وضميره بربه؛ لعلّه أنّ الإله مطلع على خفاياه ﴿وَاللَّهُ يَعْلَمُ مَا تُبْدُونَ وَمَا كُنْتُمْ تَكْتُمُونَ﴾ (٢٣)، ويراقبه حتّى في خلجاته وأحاديث نفسه.

ومن الفضائل التي يدعو إليها الإسلام: الصدق، والأمانة، والوفاء، والرحمة، والعطف، والصبر، والعفو، والعدل، والحلم، والرفق.. وغيرها. كما أنّه يدعو إلى كثير من الآداب وألوان السلوك التي تنبثق عن هذه الفضائل، وتندرج في نطاق الكمال الخلقيّ: كحسن المعاملة، ورعاية الضعفاء، والإحسان إلى الأقارب والجيران، ومساعدة المحتاجين، وكف الأذى عن الناس، والتودد إليه.. وغير ذلك.

ومن الرذائل التي ينهى الإسلام عنها: الكذب، والخيانة، والغدر، والقسوة، والظلم، والآثمة، والكبرياء، والحقده.. وغيرها كما أنّه ينهى عن كثير من ألوان السلوك التي تنبعث عن هذه الرذائل وترتبط بها: كإيذاء الناس، والسخرية منهم، واللمز، والتنازع بالألقاب، وسوء الظن، والتجسس والفتية، والنميمة... وغيرها.

ولا يدع الإسلام في هذا المجال الإرشاد إلى آداب السلوك في أدقّ تفصيلاتها حتّى صحّ أن يقال: «إنّ أدب الإسلام يخرج الإنسان الاجتماعي الكامل في أدق صورة وفي أجملها» (٢٤).

إقرأ في ذلك قوله تعالى: ﴿وَإِذَا حُيِّيتُمْ بِتَحِيَّةٍ فَحَيُّوا بِأَحْسَنَ مِنْهَا أَوْ رُدُّوهَا﴾ (٢٥). وفي ﴿خُذِ الْعَفْوَ وَأْمُرْ بِالْعُرْفِ وَأَعْرِضْ عَنِ الْجَاهِلِينَ﴾ (٢٦) وغيرها من الآيات الكريمة التي تؤكد هذه المعاني.

والتربية العقلية: قوامها في الإسلام احترام العقل، وإعطائه حرية التفكير في كل مجال إلا الغيبيات التي يعيبه الخوض فيها.

فهو يطالبه دائماً بالتفكير والتأمل ويجعلهما عماد الإيمان بالله وتوحيده، وينبّه الفكر الإنساني إلى كثير من ظواهر الكون الجديرة بالبحث والنظر لاستنباط قوانينها العامة، وأوجه العبرة والحكمة فيها قال تعالى: ﴿سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ﴾<sup>(٢٦)</sup>، وقال: ﴿قُلْ هُوَ الَّذِي أَنْشَأَكُمْ وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْآفَنَةَ...﴾<sup>(٢٧)</sup>.

وفي تفسير هذه الآية يقول بعض المفكرين من قادة الإسلام في العصر الحديث: «إنَّ السمع هنا يرمز إلى استعماله في إحراز المعرفة التي اكتسبها الآخرون وخصوصاً من أجيال البشرية، والبصر يعني تنمية هذه المعرفة بما يضاف إليها من ثمرات الملاحظة والبحث والتجريب، والفؤاد يرمز إلى تنقية هذه المعارف من أدائها وأوشابها، ثم استخلاص النتائج منها واستخدامها في إسعاد الفرد والمجتمع وفي كل غرف بناء»<sup>(٢٨)</sup>.

والإسلام يلزم بالتعلم واستمراره مدى الحياة، فيقول النبي ﷺ: «طلب العلم فريضة على كل مسلم ومسلمة»، ويقول: «أطلب العلم من المهد إلى اللحد»... «الحكمة ضالة المؤمن أنى وجدها فهو أحق الناس بها».

وفي توجيه الإسلام للعقل الإنساني إلى التفكير والبحث تراه يطوف به في جميع أنحاء الكون سمائه وأرضه، حيوانه ونباته، وإنسانه، حيه وميته، للانتفاع بخواص المادة وما خفي من أسرارها وللوصول إلى ما وراء ذلك من أدلة على قدرة الخالق جل شأنه: ﴿صُنِعَ اللَّهُ الَّذِي أَتَقَنَ كُلَّ شَيْءٍ﴾<sup>(٢٩)</sup>.

وفي التربية الاجتماعية: نرى الإسلام يربط الفرد بمجتمعه، ويربى فيه الشعور بالولاء له والانتماء إليه قال عليه الصلاة والسلام: «خالط الناس ودينك لا تكلمنه»، وقال: «مثل المؤمنين في ترحمهم وتوادهم وتعاطفهم كمثل الجسد الواحد إذا اشتكى منه عضو تداعى له سائر الجسد بالحمى والسهر»، وقال: «المسلم أخو المسلم لا يظلمه ولا يسلّمه».

كما يربّيه على القيم والمبادئ الخلقية التي تكفل له المواءمة الاجتماعية بينه وبين غيره من أفراد المجتمع: كالصدق، والأمانة، والوفاء، وحسن الجوار، ولين الجانب، والتواضع، والتسامح، وبذل المعونة، ونحوها وينأى به عن الصفات التي تسيء إلى علاقاته بغيره.

وتمتد هذه التربية إلى تعريفه بحقوقه، ليستمسك بها ولا يفرط فيها. وأخص هذه الحقوق بالذكر حق التمتع بالعدالة الاجتماعية، وحق الحرية في كل آفاق الحياة في الاعتقاد، والفكر، والعلم، والقول، والتملك، والتصرف، واختيار نظم الحكم والاجتماع في إطار الدين. (٣٠) قال تعالى: «إِنَّ الَّذِينَ تَوَفَّاهُمُ الْمَلَائِكَةُ ظَالِمِي أَنْفُسِهِمْ قَالُوا فِيمَ كُنْتُمْ قَالُوا كُنَّا مُسْتَضْعَفِينَ فِي الْأَرْضِ قَالُوا أَلَمْ تَكُنْ أَرْضُ اللَّهِ وَاسِعَةً فَتُهَاجِرُوا فِيهَا...» (٣١).

وقال عليه الصلاة والسلام: «من قُتل دون ماله فهو شهيد، ومن قُتل دون عرضه فهو شهيد».

كما تمتد هذه التربية إلى تعريفه بواجباته نحو ربه، ونحو نفسه، ونحو أسرته، ونحو مجتمعه ووطنه، وتحرص على تنمية الشعور بالمسؤولية لديه، ويتجسد ذلك في التكاليف الشرعية التي تبدأ مع سن البلوغ.

فهي تدريب عملي مبكر على تحمل المسؤولية بحمل أمانة التكاليف.

قال عليه السلام: «كلكم راع وكلكم مسؤول عن رعيته...».

وفي هذه التربية الاجتماعية يقف الإسلام موقفاً وسطاً بين مطالب الجسد ومطالب الروح، وبين العمل للدنيا والعمل للآخرة، فلا يفرض على المسلم الرهبانية والانعزال عن معترك الحياة والانقطاع للعبادة تأهباً للآخرة، ولا يرضى له الاستغراق في ماديات الحياة وشواغل العيش ناسياً شؤون روحه والاستعداد لآخرفته. «ليس في الإسلام خصام بين الروح والجسد، وليس فيه خصام بين المعاش والمعاد» (٣٢)؛ وذلك أن الإنسان في نظر الإسلام كل لا يتجزأ، والكمال المنشود له يتحقق في ارتقائه مادياً ومعنوياً.

ولقد أحل الإسلام للمسلم التمتع بالطيبات والتجمل بأنواع الزينة، وحثه على السعي والتنافس في سبيل مآرب الحياة الكريمة، ولكنه رسم له في ذلك دائرة، يجب ألا يتخطى نطاقها، فنهاء عن تحريم ما أحل الله أو استحلال ما حرم؛ لأنه تعالى يحل الطيبات ويحرم الخبائث، وأمره كذلك أن يلزم حدود الاعتدال حتى لا يقع في اضطراب التهور والإسراف، قال تعالى: «يَا بَنِي آدَمَ خُذُوا زِينَتَكُمْ عِنْدَ كُلِّ مَسْجِدٍ وَكُلُوا وَاشْرَبُوا وَلَا تُسْرِفُوا إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُسْرِفِينَ \* قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللَّهِ الَّتِي أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ وَالطَّيِّبَاتِ مِنَ الرِّزْقِ» (٣٣).

وهكذا «يجمع التشريع الإسلامي بين مطالب الروح والجسد ومصالح الدنيا والآخرة بلا تناقض ولا تنازع، ويوحد شخصية المسلم فلا يوقعه في فصام وجداني يشق عليه

احتماله» (٣٤).

قال تعالى: ﴿وَابْتَغِ فِيمَا آتَاكَ اللَّهُ الدَّارَ الْآخِرَةَ وَلَا تَنْسَ نَصِيبَكَ مِنَ الدُّنْيَا...﴾ (٣٥).

وقال عليه الصلاة والسلام: «ليس خيركم من ترك دنياه لآخرته ولا آخرته لدنياه، بل خيركم من أخذ من هذه وهذه».

وهكذا يؤدي الدين وظيفة في حياة الفرد، إشباعاً لنزعته الفطرية إلى التدين، وإضفاء للسكينة والاستقرار على نفسه وحياته، وإحياء لضميره، وتحقيقاً لكرامته الإنسانية، وتربية له تربية شاملة متكاملة من جميع النواحي الروحية، والوجدانية، والخلقية، والعقلية، والاجتماعية، والجسمية.

ومن هذا الفرد الصالح يتكوّن المجتمع الإنسانيّ الفاضل الذي يجد هدايته ورشده - على اختلاف الأعصر والبيئات - في مبادئ الدين، التي لا تعوقه عن أية غاية فتحتها أمامه أشواط العلم والحضارة.

### ب- وظيفة الدين في حياة المجتمع

يتمثّل الإطار العام لوظيفة الدين في حياة المجتمع ذا شعبتين كبيرتين:

أولاهما: بناء الاجتماع البشريّ على قواعد وأركان متينة.

والثانية: صيانة هذا البناء وحمايته من عوامل الفساد والانحلال بما يكفل استمرار صلاحه وبقائه إلى الأجل الذي قدر الله.

ولقد أدّت الشريعة الإسلامية وظيفتها في بناء الاجتماع البشريّ والحفاظ عليه بمجموعة وافية من المبادئ والقواعد تكفل للناس - لو أحسنوا اتباعها - أن يعيشوا إخوة، متحابين، يوجه سلوكهم ضمير المؤمنين بالله، الذين يرجون رحمته، ويخافون عذابه.

### أولاً: بناء المجتمع

#### تكوين الفرد الصالح:

أول أساس وضعه الإسلام لبناء الاجتماع البشريّ هو عنايته بتكوين الفرد المؤمن الصالح على الصورة التي سبق توضيحها، ليكون لبنة سليمة في البناء الكبير للمجتمع

### تأسيس الأسرة وصيانتها:

ومن هؤلاء الأفراد الصالحين ذكوراً وإناثاً عني الإسلام بتأسيس الأسرة - وحدة الاجتماع البشري - ورعايتها وتنظيم شؤونها. ومن الطبيعي أن ينعكس نوع الأسرة وصفاتها على المجتمع، وأن يكون المجتمع صورة مكبرة لحال الأسر المكونه له.

والزواج في نظر الإسلام هو الطريق المشروع لبناء الأسرة، والوسيلة لتنظيم العلاقة بين الرجل والمرأة، ومنع الشيع فيها، والفوضى المؤدية إلى البغضاء والتناحر وسفك الدماء.

قال تعالى: ﴿وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَرَحْمَةً...﴾ (٢٦).

ومتى اكتمل وجود الأسرة بعقد الزواج، فإن التشريع الإسلامي يرفع هذا الرباط المقدس أعظم رعاية، ويحوطه بسياج من الضمانات التي تكفل حمايته وبقاءه حتى تحقق الأسرة وجودها، وتؤدي رسالتها في المجتمع على خير وجه.

ويتجه التشريع الإسلامي في هذا الصدد إلى إقرار المبادئ والاتجاهات النفسية والاجتماعية، والسلوكية التي تكفل دعم العلاقة الزوجية، وإلى رفع شأن المرأة، وتقدير حقوقها في عدالة، لتحقيق التوازن بين دعامتي الأسرة (الرجل والمرأة) كما يعتني التشريع الإسلامي أيضاً بتحديد الواجبات والحقوق في محيط الأسرة: الواجبات المتعلقة بالرابطة الزوجية: أي واجبات الرجل لزوجته، والمرأة لزوجها، والمتعلقة برابطة الأبوة والأمومة أي واجبات الأب والأم نحو أبنائهما. وواجبات البنوة أي واجبات الأولاد نحو آبائهم وأمهاتهم، ثم واجبات الإخوة نحو بعضهم البعض، ولم تفضل الشريعة - مع كل ذلك - احتمالات الشقاق والنزاع في الأسرة، فرسمت الطريق لمعالجة مشكلات الأسرة على هدى من روح الإسلام ومبادئه.

### تنظيم العلاقات في المجتمع:

واستكمالاً لبناء المجتمع وضع الإسلام أسس العلاقات التي يجب أن تسود، وتحكم حياته في نواحي الاقتصاد، والسياسة، والاجتماع مستهدفاً بذلك تحقيق مصالح الناس

والوفاء بحاجاتهم، وإسعادهم في الدنيا والآخرة.

#### (أ) العلاقات الاجتماعية:

يقيم الإسلام العلاقات بين الناس على أسس روحية راسخة من الإخاء والمساواة والتكافل الاجتماعي، فلا تفاضل بينهم من حيث طبيعتهم الإنسانية، ليس منهم شعب مختار، أو سلالة ممتازة، ولا يختلف نظرهم إليهم باختلاف الألوان، والدماء، والأجناس واللغات... أو غيرها.

ولكنهم يتفاضلون على أسس خارجة عن ذلك: كالنفاوت في الكفاية، والعلم، والأعمال، والأخلاق. قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ﴾ (٢٧).

وقال عليه الصلاة والسلام في خطبة الوداع: «أيها الناس إن ربكم واحد، وإن أباكم واحد، كلكم لآدم، وآدم من تراب، ليس لعربي على عجمي، ولا لعجمي على عربي، ولا لأحمر على أبيض، ولا لأبيض على أحمر فضل إلا بالتقوى».

وليس هناك احتكار من أحد لفضل الله؛ لأنه رب العالمين وإله الجميع، إياهم إليه، وحسابهم عليه. قال تعالى: ﴿وَقَالَتِ الْيَهُودُ وَالنَّصَارَى نَحْنُ أَبْنَاءُ اللَّهِ وَأَحِبَّاؤُهُ قُلْ فَلِمَ يُعَذِّبُكُمْ بِذُنُوبِكُمْ بَلْ أَنْتُمْ بَشَرٌ مِمَّنْ خَلَقَ...﴾ (٢٨).

والإسلام يقرر الأخوة شعاراً للمجتمع الإسلامي، ومقتضى الأخوة التعارف والتناصر، والتعاون، ونفي التحاسد، والتباغض، والتظالم، قال تعالى: ﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ﴾ (٢٩). وقال الرسول ﷺ: «المسلم أخو المسلم لا يظلمه ولا يُسلمه».

وقال: «انصر أخاك ظالماً أو مظلوماً، قيل يا رسول الله هذا نتصره مظلوماً فكيف نتصره ظالماً؟ قال: تأخذ على يده».

والتشريع الإسلامي على اختلاف مجالاته يؤكد هذه الأخوة، والمساواة، فالدستور الديني دستور عام شامل يربط الناس بربهم، ويوثق الصلة بينهم، وهم يتعاملون في ظله وفق مبادئ وقواعد عادلة متماثلة، ودمائهم وأموالهم، وأعراضهم، وأماناتهم مصونة بحكم الدين، وحقوقهم في الحياة، والأمن، والتعلم، والعمل والتملك والتصرف سواء، لا ظلم، ولا تغابن.



وهم إزاء القانون السماوي والتكاليف الشرعية سواء: في العقيدة، والعبادات، والمعاملات، والآداب، لم يُعَفَّ مسلم من تكليف أو يُخَصَّ بتشريع لفضل مزية، كذلك هم يستوون في الحساب على موقفهم من الشريعة، وجزاؤهم معلق على قدر استجابتهم لها، وعملهم بأحكامها. قال تعالى: ﴿كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ رَهِينَةٌ﴾<sup>(٤٠)</sup>. وقال: ﴿وَأَن لِّنَّاسٍ لِلنَّاسِ إِلَّا مَا سَعَىٰ × وَأَنَّ سَعْيَهُ سَوْفَ يُرَىٰ × ثُمَّ يُجْزَاهُ الْجَزَاءُ الْأَوْفَىٰ﴾<sup>(٤١)</sup>.

ولقد استوعب التشريع الإسلامي عناصر الاجتماع البشري من الرجال والنساء، فلم يفرق بين الرجل والمرأة إلا في بعض الفروع حسبما تقتضي طبيعة تكوين المرأة. قال تعالى: ﴿فَاسْتَجَابَ لَهُمْ رَبُّهُمْ أَنِّي لَا أُضِيعُ عَمَلَ عَامِلٍ مِّنْكُمْ مِّنْ ذَكَرٍ أَوْ أَنثَىٰ بَعْضُكُمْ مِّنْ بَعْضٍ﴾<sup>(٤٢)</sup>.

واعتمد التشريع الإسلامي في بناء المجتمع على أن ينمّي في نفس كلّ فرد الشعور بالمسؤولية الجماعية، ويدفعه إلى الإسهام في المجتمع بنوع من المشاركة العملية والوجدانية، حتى يخفف من حدة غرائز الإثرة والانفرادية، ويقوي الروابط بين الناس، فيتوطد بناء المجتمع، ويخلو من نزعات الحقد والضغينة، وعوامل التفكك والهدم. قال النبي ﷺ: «كلكم راع، وكلكم مسؤول عن رعيته».

والتكافل الاجتماعي امتداد طبيعي للاضطلاع بالمسؤوليات المباشرة في محيط الأسرة، وكثيراً ما تنتقل الصفات والروابط المحمودة من مجال الأسرة الصغيرة إلى مجالات الأسرة الكبيرة وهي الأمة.

ومظاهر التكافل في حياة المجتمع متعددة ومسالكه متشعبة، فالمؤمنون في المجتمع الإسلامي إخوة: كلّ منهم كافل لأخيه؛ أي متضامن معه يحب له من الخير ما يحب لنفسه، ويكره له ما يكره لها، ويندفع في ظل هذا الشعور إلى العمل الإيجابي لجلب الخير له، ودفع الشر عنه ومشاركته في السراء والضراء.

قال تعالى: ﴿وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَىٰ وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ﴾<sup>(٤٣)</sup>.

فالمؤمنون يتعاونون في العمل النافع للمجتمع، ويتعاونون في أوقات المحن والأزمات، ويتعاونون في المحافظة على سلامة أوطانهم ومحاربة أعدائها، ويتعاونون في رعاية الفقراء والمعدمين والمرضى وذوي الحاجات.

وفي الحديث أن رسول الله ﷺ قال: «من كان عنده فضل ظهر فليعد به على من لا ظهر

له، ومن كان عنده فضل زاد فليعد به من لا زاد له».

قال راوي الحديث - مسلم عن أبي سعيد - فذكر رسول الله من أصناف المال ما ذكر حتى رأينا أنه لا حق لأحد منا في الفضل. وهم متضامنون في المسؤولية عن صيانة الأخلاق العامة، لأنها السياج الذي يحمي المجتمع من الفوضى والفساد والانحلال، ومتضامنون في تأييد السياسة الرشيدة ومقاومة الفساد والانحراف.

هكذا يبني الإسلام العلاقات الاجتماعية على دعائم من المساواة والأخوة. والتكافل، وهي كفيلة أن تكون المجتمع المثالي في ترابطه، وتعاونه، وتراحمه، وتعاطفه وقوته.

#### (ب) العلاقات الاقتصادية:

ويقوم الإسلام العلاقات الاقتصادية في المجتمع على طائفة من الأصول والقواعد صالحة لأن يستقر عليها ويستقيم بها النظام الاقتصادي السليم، ويترك لأولي الأمر والعلماء وذوي الاختصاص المجتهدين في كل أمة أن يضعوا الأحكام التفصيلية لهذه القواعد بما يلائم أحوالهم، ويعرض من شؤون معاشهم ويحقق مصالحهم دون خروء على مبادئ الدين وروحه في التشريع.

لقد قرر الإسلام في هذا الصدد أصولاً عامة لا يتحقق نظام سليم بغيرها منها:

- أن المال مال الله، وأن الناس مستخلفون فيه، وأنه ذو وظيفة اجتماعية يجب أن يؤديها، ولا يحبس عنها باكتنازه وسوء استغلاله.

قال تعالى: ﴿آمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَأَنْفِقُوا مِمَّا جَعَلَكُمْ مُسْتَخْلَفِينَ فِيهِ﴾<sup>(٤٤)</sup>.

وقال: ﴿وَأَتَوْهُمْ مِنْ مَالِ اللَّهِ الَّذِي آتَاكُمْ...﴾<sup>(٤٥)</sup>.

- كما قرر الإسلام منع الاحتكار، والتحكم في السلع، وكنز الأموال ومنع الاستغلال بغير جهد وعمل، وحظر أكل الأموال بالباطل وقرر أن يتداول المجتمع المال، ولا يكون دولة بين الأغنياء.

وفرض للضعفاء والمحرومين حقاً سنوياً معلوماً لا يقل عن جزء من أربعين جزءاً من ثروة الأمة وقد يزيد على ذلك بأمر الإمام وإحسان المحسنين<sup>(٤٦)</sup>.

- وقرر الإسلام كذلك منع التصرفات التي تنطوي على سوء استخدام المال، واتخاذ

وسيلة لظلم، أو إكراه، أو انتهاز للحاجة والعوز، فحرم الغصب، والغش، والربا، والقمار، والمراهنات... ونحوها وأوجب أن يتدخل الحاكم لحماية المجتمع من التصرفات المالية التي تضر به: كالاتجار بالمخدرات، والاتجار مع العدو، وتهريب الأموال إلى خارج البلاد، والمضاربات لرفع الأسعار... ونحوها، تطبيقاً للقاعدة الأساسية التي يقوم عليها التشريع الإسلامي في هذا المجال وهي وجوب درء المفساد ومنع الضرر والإضرار.

وإذا تقررت هذه القواعد والأصول في مجتمع إنساني فقد أرسيت فيه أركان الاقتصاد على أقوى أساس، ولا حرج عليه بعد ذلك أن يتخذ أي مذهب من مذاهب الاقتصاد، وأن يسميه ما شاء من الأسماء.

وإتماماً للتشريع المالي وضماناً لسلامة المعاملات وتحقيق الأهداف المنشودة منها في تبادل المنافع وتحقيق مصلحة المجتمع حرص الإسلام على ربط المعاملات المالية بالعنصر الأخلاقي والضمير الديني؛ لأن ضمير المسلم متى كان يقظاً، يراقب الله ويخشاه، كان في ذلك ضمان لإتمام المعاملات كلها في الحدود التي شرعها الله، والتي تلتقي بالفضيلة ومكارم الأخلاق.

والآداب التي يدعو إليها الإسلام في المعاملات كثيرة منها: الوفاء بالالتزامات والعقود، والصدق، وتجنب الغش، والسماحة في البيع والشراء والقضاء والاقتضاء، ومنها الأمانة وإيفاء الكيل والوزن والقياس، والبعد عن التدليس وإخفاء عيوب السلع، والحلف الكاذب لترويجها... إلى غير ذلك. قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ...﴾<sup>(٤٧)</sup>. وقال: ﴿أَوْفُوا الْكَيْلَ وَلَا تَكُونُوا مِنَ الْمُخْسِرِينَ \* وَزِنُوا بِالْقِسْطَاسِ الْمُسْتَقِيمِ \* وَلَا تَبْخُسُوا النَّاسَ أَشْيَاءَهُمْ...﴾<sup>(٤٨)</sup>.

ومرّ النبي ﷺ على صبرة طعام، فأدخل يده فيها، فنالت أصابعه بللاً فقال: ما هذا يا صاحب الطعام؟ قال: أصابته السماء يا رسول الله. قال: أفلا جعلته فوق الطعام حتى يراه الناس؟ من غشنا فليس منا». وقال: «اليمين الكاذبة منقذة للسلعة ممحقة للبركة». وقال: «أنا ثالث الشريكين ما لم يخن أحدهما صاحبه، فإذا خانهُ خرجتُ من بينهما وجاء الشيطان»... إلى غير ذلك.

ولا شك في أن المعاملات إذا تمت في ظل هذه الآداب يسرت قضاء المصالح وتبادل المنافع، ونفت كثيراً من الخصومات والنزاعات، بل زادت مودة الناس، وتعاونهم، وكانت

مظهراً من مظاهر التآلف والتآخي، والتعاون التي يسعى الإسلام إلى إقرارها ونشرها في المجتمع، لتدعيم أركانه وسلامة بنائه.

#### أهمية العمل في البناء الاقتصادي:

ولم يغفل الإسلام في مجال التشريع الاقتصادي العناية بوسيلة الإنتاج، وتحقيق الاكتفاء، والرخاء في المجتمع، والأداة الفعالة لعلاج مشكلات الفقر فيه، ألا وهي العمل، فأمر بالعمل، وحث عليه ورغب فيه بكل الوسائل، وجعله حقاً للفرد، وواجباً عليه في الوقت نفسه، وجعل الصبر على مشقاته عبادة، كما حث على إتقانه والمثابرة عليه، ونفر من البطالة والكسل والانتكال على الآخرين وبين الحلال المشروع والحرام غير المشروع من الأعمال، كل ذلك ليدفع الناس إلى الأعمال البناءة النافعة، ويبعدهم عن الكسل والتبطل، والأعمال المخربة وأساليب الكسب الخبيثة التي تقوم على الخدع والاحتيال، وعلى الجشع والانتهازية... ونحوها مما يؤدي إلى التنافر والبغضاء وسيء إلى استقرار المجتمع وسلامته. قال رسول الله ﷺ: «إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْعَبْدَ الْمُحْتَرِفَ وَيَكْرَهُ الْعَبْدَ الْبَطْلَانَ». وقال: «قيمة كل امرئ ما يُحْسِنُهُ». ويروى أنه ﷺ صافع يداً خشنه من أثر استعمال المسحاة، فقال: «هذه يدٌ محرمة على النار»، «هذه يدٌ يحبها الله ورسوله».

#### (ح) العلاقات السياسية:

واستكمالاً لبناء المجتمع اعتنى التشريع الإسلامي بوضع الأصول والقواعد التي يقوم عليها النظام السياسي الصالح في الأمة على توالي الأزمنة واختلاف البلدان. ومن قواعده في ذلك ما يأتي:

إقرار مبدأ الحكم، وإقامة نظام الجماعة على أساس اضطلاع أفراد منها بأمر الحكم فيها.

أساس نظام الحكم المسؤولية المشتركة بين الإمام والريّة: الإمام وكيل الأمة يتولى السلطة عنها، والأمة متكافلة متضامنة معه في الحقوق والتبعات.

غاية الحكم تحقيق الأمن والرخاء والتقدم للمجتمع كله.

ومن دعائم نظام الحكم في الإسلام:

الشورى؛ لأنها مظهر من مظاهر المساواة، وحرية الرأي، وحرية النقد، وكلها قيم أصيلة في التشريع الإسلامي.

والشورى هي السبيل إلى تجنيد الكفايات المتنوعة لخدمة المجتمع في شتى الميادين وتحقيق الخبر المرجو له.

وأيضاً كانت الصورة التي يتخذها تطبيق مبدأ الشورى فهي في جميع الحالات أمان من استبداد الحكام بالشعوب، وأمان من الأخطاء التي يجر إليها الانفراد بالرأي، وهي أخطاء قد تعظم حتى يستحيل علاجها.

قال تعالى: ﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ﴾<sup>(٩)</sup>. وقال: ﴿وَأْمُرْهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ﴾<sup>(١٠)</sup>.

العدل: وهو شريعة الله لحفظ كيان المجتمع وبقائه، قال تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ...﴾<sup>(١١)</sup>.

والعدل هو السبيل إلى إقرار الأمن في المجتمع، واطمئنان الناس على أرواحهم وأموالهم وأعراضهم وحقوقهم، وتوجيه العزائم والجهود إلى الأعمال النافعة، وإثارة التنافس الشريف بين العاملين في سائر مجالات النشاط العمراني، ولهذا جعل القرآن الكريم إقرار العدل بين الناس هو الهدف من إرسال الرسل وتشريع الديانات.

قال تعالى: ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ...﴾<sup>(١٢)</sup>.

التعاون بين الحاكم والرعية؛ وذلك للعمل على النهوض بالمجتمع وحمايته، ودفع كل عدوان يهدد الأنفس والأموال والأعراض، ومقتضى ذلك وجوب طاعة الحاكم في ما تدعو إليه مصلحة الأمة وبقائه الدين، بل إن طاعته حينئذ مقرونة بطاعة الله ورسوله.

قال تعالى: ﴿أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرُّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ...﴾<sup>(١٣)</sup>.

وأخيراً يجدر بنا أن نؤكد أن سيادة الأمة في الإسلام ومعها كل السلطات التشريعية والتنفيذية والقضائية تدور في إطار من مبادئ الدين وأحكامه، فهي لا تملك حرية الاختيار في فلسفة الحكم وأهدافه وإن كانت تملكه في أشكال الحكم وأساليبه.

قال تعالى مخاطباً نبيه: ﴿فَاخُكُم بَيْنَهُم بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ عَمَّا جَاءَكَ مِنَ الْحَقِّ﴾<sup>(٥٤)</sup>.

#### العلاقات الخارجية:

ويتصل بالتنظيم السياسي في المجتمع علاقة الأمة بغيرها من الأمم، وما ترتبط به من معاهدات، والإسلام يبني هذه العلاقات الخارجية على أساس الحرية، واحترام الحقوق، وعدم الاعتداء. فإذا امتدت إلى الأمة يد العدوان، فإن الإسلام يأذن لأهله أن يردوا العدوان بمثله، بل يوجب عليهم ذلك، وعندئذ تصبح الحرب ضرورة لا مناص منها.

قال تعالى: ﴿أُذِنَ لِلَّذِينَ يُقَاتِلُونَ بِأَنَّهُمْ ظَلَمُوا وَإِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ نَصْرِهِمْ لَقَدِيرٌ \* الَّذِينَ أُخْرِجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ بِغَيْرِ حَقٍّ إِلَّا أَنْ يَقُولُوا رَبُّنَا اللَّهُ...﴾<sup>(٥٥)</sup>.

كذلك يطبق الإسلام على المعاهدات التي تعقدها الأمة الإسلامية مع غيرها من الأمم مبادئه الفاضلة من الأمانة، والوفاء، والالتزام، وعدم الغدر... فالوفاء لها واجب ديني، والإخلال بها خيانة ما دام الطرف الآخر موفياً بها، أما إذا نقضها أو أخل بشيء منها فالواجب نقضها ومواجهة الموقف بما تقتضيه مصلحة الأمة والمحافظة على حقوقها.

قال تعالى: ﴿لَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ أَنْ تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ \* إِنَّمَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ قَاتَلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَأَخْرَجُوكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ وَظَاهَرُوا عَلَىٰ إِخْرَاجِكُمْ أَنْ تَوَلَّوهُمْ وَمَنْ يَتَوَلَّهُمْ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ﴾<sup>(٥٦)</sup>.

#### ثانياً، صيانة المجتمع

رأيت كيف استهدف الإسلام في تشريعه بناء المجتمع على أسس سليمة ودعائم قوية... وقد عمل كذلك على صون هذا البناء وحمايته داخلياً من عوامل الفساد والانحلال، وخارجياً برّد المعتدين عليه.

وعماد هذه الحماية في الداخل دعوة إلى وجوه الإصلاح بكافة الأطراف، ومقاومة المنكرات والفساد وألوان الانحراف المادي والمعنوي في سائر الميادين... وهو ما يعبر عنه القرآن الكريم بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

إنّ الإسلام يعلّق على هذا المبدأ في حماية المجتمع أهمية كبيرة؛ لأنّه يتضمّن حرية النقد، وحرية التعبير، وحرية النصح، والتقويم، ويساعد على تكوين رأي عام مهذب راشد، يوجّه إلى الخير والنفع وطرائق الإصلاح ويجعل من نفسه رقيباً على السلوك العام في المجتمع، فينبّه إلى أوجه الشر والفساد والانحراف ومسالكتها، ويسعى إلى القضاء عليها. والإسلام، بذلك، يعمل على تربية الإنسان الفاعل المؤثر في مجتمعه، يصونه إذا صح، ويقوّمه إذا اعوج، يتأثر به ويؤثر فيه.

وفي العمل بهذا المبدأ حرص على سلامة المجتمع، ومحبة لخير الناس وتعاون في سبيل المصلحة العامة، وإيثارها على صالح الأفراد، وتأكيد لشعور الأفراد بالمسؤولية الجماعية. وفيه أنّ مصلحة الفرد تتحقّق من خلال مصلحة الجماعة.

إنّ الإسلام يوجب نقد الخطأ، ويوجب إسداء النصح للمخطئين، في لباقة وحسن تأت، وعلى المجتمع كله أن ينهض بهذا الواجب؛ لأن الحق ينبغي أن يحيا ويبقى ليعم نفعه، قال تعالى: ﴿كَذَلِكَ يَضْرِبُ اللَّهُ الْحَقَّ وَالْبَاطِلَ فَأَمَّا الزُّبْدُ فَيَذْهَبُ جُفَاءً وَأَمَّا مَا يَنْفَعُ النَّاسَ فَيَمْكُثُ فِي الْأَرْضِ﴾<sup>(٥٧)</sup>.

وفي الأمر بهذا المبدأ تأكيد لآثره في صلاح المجتمع وصونه من الفساد. قال تعالى: ﴿وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْعُرْفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ﴾<sup>(٥٨)</sup>.

ويتصل بحماية المجتمع قصد الإسلام إلى تربية ضمائر الأمة وطبعها على الحياء، وعلى استنكار القبائح وعدم إظهارها، فهو يمنع المجاهرة بالمعاصي والكشف عنها؛ لأنّ ذلك إغراء بها وطريق إلى استحسانها، وأوّل الشر استحسانه كما يقال.

وإن المجتمع الذي تسير فيه الرذيلة رافعة رأسها مجتمعا منحرفا، والمجاهرة بالرذيلة تشجيع على ارتكابها ونشر لها، ومظهر لانعدام الحياء الذي هو منبع أصيل لكثير من ألوان السلوك المهذب.

وقد رغب النبي ﷺ في الحياء، فقال: «الحياء خير كله»، وعدّه من شُعَب الإيمان، ومن الأخلاق الأصيلة في أهله فقال: «الحياء شعبة من شُعَب الإيمان»، وقال: «لكل دين خلق وخلق الإسلام الحياء».

أمّا حماية المجتمع من الخارج فيقصد بها المحافظة عليه من كيد الكائدين له، والطامعين فيه، والمعتدين عليه. والتشريع الإسلامي في ذلك واضح صريح.

فنصوص القرآن الكريم والسنة النبوية التي تدور حول القتال والجهاد تفرض على المسلمين أن تكون علاقتهم بغيرهم علاقة أمن وسلام، حتى يقع عليهم عدوان ظاهر أو مبيت يتوقعونه ويخشون خطره، فعندئذ يجب الدفاع والجهاد، وقد يكون من الحيطة والحزم أن يكون الدفاع هجوماً دون انتظار لضربة العدو المتربص، ولذلك يقول تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا خُذُوا حِذْرَكُمْ فَانْزِرُوا بُيُوتَ أَوْ أَنْزِرُوا جَمِيعاً﴾<sup>(٩)</sup>.

وقد شرع الإسلام الجهاد في الأحوال الآتية:

رد الاعتداء على النفس، والأموال، والأوطان، ومداغة الإيذاء والظلم. قال تعالى: ﴿وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ﴾<sup>(١٠)</sup>.

الدفاع عن العقيدة الدينية، ومقاومة من يعتدون عليها، أو يفتنون الناس في دينهم، أو يصرفون الناس عن الدخول في الإسلام، أو يحولون بينهم وبين سماع كلمته. قال تعالى: ﴿وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ الدِّينُ لِلَّهِ﴾<sup>(١١)</sup>.

مقاومة من ينكثون العهود وينقضون الاتفاقات، ولا يحترمون ما بينهم وبين المسلمين من مهادنات، قال تعالى: ﴿وَإِنْ نَكَثُوا أَيْمَانَهُمْ مِنْ بَعْدِ عَهْدِهِمْ وَطَعَنُوا فِي دِينِكُمْ فَقَاتِلُوا أَلِئِمَّةَ الْكُفْرِ إِنَّهُمْ لَا أَيْمَانَ لَهُمْ لَعَلَّهُمْ يَنْتَهُونَ﴾<sup>(١٢)</sup>.

الدفاع عن الحق لإعلاء كلمة الله، وتخليص المرهقين بأثقال الظلم، وأوزار الاستعباد والاستغلال. وقد جاء رجل إلى النبي ﷺ، فسأله: ما القتال في سبيل الله؟ فإنَّ أحدنا يقاتل غضباً، ويقاثل حمية، فقال: من قاتل لتكون كلمة الله هي العليا، فهو في سبيل الله.



**الهوامش:**

- ١- (دكتوراه دولة في اللغة العربية وآدابها أستاذ مشارك في جامعة بيروت الإسلامية - كلية الشريعة).
- ٢- سورة المائدة: الآية ١٥-١٦.
- ٣- سورة يونس: الآية ٥٧.
- ٤- سورة النحل: الآية ٩٠.
- ٥- سورة النور: الآية ٥٥.
- ٦- الشيخ محمد عبده، رسالة التوحيد.
- ٧- عباس العقاد، حقائق الإسلام وأباطيل خصومه.
- ٨- سورة الروم: الآية ٣٠.
- ٩- عباس العقاد، حقائق الإسلام وأباطيل خصومه.
- ١٠- عبد المنعم خلاف، المادية الإسلامية وأبعادها.
- ١١- سورة الأنعام: الآية ١٢٥.
- ١٢- سورة الرعد: الآية ٢٨.
- ١٣- سورة سبأ: الآية ٤٦.
- ١٤- سورة العنكبوت: الآية ٤٥.
- ١٥- سورة الأعراف: الآية ١٥٦.
- ١٦- سورة الروم: الآية ٣٩.
- ١٧- عباس العقاد، عبقرية محمد.
- ١٨- سورة الحديد: الآية ٢٢-٢٣.
- ١٩- سورة البقرة: الآية ١٢٣-١٣٤.
- ٢٠- سورة الكهف: الآية ١٠٧.
- ٢١- سورة الفرقان: الآية ١٢٠.
- ٢٢- سورة النساء: الآية ٣١.
- ٢٣- سورة النور: الآية ٢٩.
- ٢٤- عباس العقاد، حقائق الإسلام وأباطيل خصومه.
- ٢٥- سورة النساء: الآية ٨٦.

## الهجرة (العدد الثامن عشر)

- ٢٦- سورة الأعراف، الآية ١٩٩.
- ٢٧- سورة فصلت: الآية ٥٣.
- ٢٨- سورة الملك: الآية ٢٣.
- ٢٩- هو الأستاذ الكبير أبو الأعلى المودودي الباكستاني.
- ٣٠- علي عبد الواحد واجي، الحرية في الإسلام.
- ٣١- عبد المنعم خلاف، المادية الإسلامية وأبعادها.
- ٣٢- سورة النساء: الآية ٩٧.
- ٣٣- محمد الفزالي، هذا ديننا.
- ٣٤- سورة الأعراف: الآية ٣١، ٣٢.
- ٣٥- عباس العقاد، الإنسان في القرآن الكريم، دار الهلال، القاهرة، ١٩٦١م.
- ٣٦- سورة القصص: الآية ٧٧.
- ٣٧- سورة الروم: الآية ٢١.
- ٣٨- سورة الحجرات: الآية ١٣.
- ٣٩- سورة المائدة: الآية ١٨.
- ٤٠- سورة الحجرات: الآية ١٠.
- ٤١- سورة المدثر: الآية ٣٨.
- ٤٢- سورة النجم: الآية ٣٩-٤١.
- ٤٣- سورة آل عمران: الآية ١٩٥.
- ٤٤- سورة المائدة: الآية ٢.
- ٤٥- سورة الحديد: الآية ٧.
- ٤٦- سورة النور: الآية ٣٣.
- ٤٧- دولة: بضم الدال؛ أي يتداوله الأغنياء فقط يكون مرة لهذا ومرة لذاك.
- ٤٨- عباس العقاد، ما يقال عن الإسلام.
- ٤٩- سورة المائدة: الآية ١.
- ٥٠- سورة الشعراء: الآية ١٨١-١٨٣.
- ٥١- سورة آل عمران: الآية ١٥٩.

٥٢- سورة الشورى: الآية ٢٨.

٥٣- سورة النساء: الآية ٥٨.

٥٤- سورة الحديد: الآية ٢٥.

٥٥- سورة النساء: الآية ٥٩.

٥٦- سورة المائدة: الآية ٤٨.

٥٧- سورة الحج: الآية ٣٩.

٥٨- سورة الممتحنة: الآية ٨-٩.

٥٩- سورة الرعد: الآية ١٧.

٦٠- سورة آل عمران: الآية ١٠٤.

٦١- سورة النساء: الآية ٧١.

٦٢- سورة البقرة: الآية ١٩٠.

٦٣- سورة البقرة: الآية ١٩٣.

٦٤- سورة التوبة: الآية ١٢.



## الإنسانية وجهة نظر إسلامية<sup>(١)</sup>

الشيخ علي رباني كلبايكاني

تعريب: محمد حسن زراقط

### المقدمة

للحادثة أبعاد عدة منها بعدها المادي الذي يتمثل بالصناعة والطفرة التقنية، وبعدها الآخر بل ركنها الركين هو المضامين الفلسفية التي يستند إليها البعد المادي، والإنسانية هي إحدى تجليات أو فلول إحدى الفرضيات أو المآلات التي تنطلق منها أو تؤول إليها مذاهب فكرية عدة شهد عصر الحداثة ولادتها وسوف نحاول في هذه المقالة بيان مفهوم الإنسانية وتحديد موقف الإسلام والفكر الإسلامي منها.

### البحث الاصطلاحي :

كلمة إنسانية هي ترجمة لمصطلح (Humanism) المشتق من كلمة (Human) أي الإنسان. ويقصد منها في اللغة العربية القول بأصالة الإنسان ومركزية وجوده في هذا العالم.

وقد فُسّر هذا المصطلح في المعاجم والقواميس الإنكليزية بأنه نظام فكري واعتقادي يجعل نصب عينيّه ويصرف جل اهتمامه إلى حاجات الإنسان والبحث عن حلول لمشاكله، من خلال العقل الإنساني بدل الاعتماد على الإيمان بالله واللجوء إلى التعاليم الدينية.<sup>(٢)</sup>

### الإنسانية في عصر النهضة :

ويُعدّ عصر النهضة (Renaissance) عصر ولادة الإنسانية الجديدة في الثقافة الغربية. بل تعد النهضة نفسها ظاهرة إنسانية بشكل أو بآخر. والنهضة من ناحية تاريخية هي مرحلة من تاريخ الغرب تشمل في ثنائياها القرون الثلاثة: الرابع عشر، والخامس عشر، والسادس عشر. وقد شهدت هذه القرون ميلا جارفا نحو التجديد في الفكر والثقافة والفن. والنموذج الذي سعى أهل عصر النهضة لاحتدائه هو النموذج اليوناني في العصر اليوناني القديم.<sup>(٣)</sup> ولم يكن النظر إلى الماضي في هذه المرحلة إلا منطلقا لتجديد الحاضر على ضوء الفكر الذي كان سائدا في عصر اليونان والرومان: إلا أن هذه النظرة لم تكن خالية من التعصب والعنصرية حيث ينقل عن بترارك مثلا، قوله: «أليس التاريخ هو البحث في التاريخ الروماني؟» وقد انسحبت هذه الرؤية إلى الفن والأدب وتحول شعراء اليونان والرومان إلى ألمع الأسماء في عصر النهضة وراجت مؤلفاتهم وتحولت إلى مصدر إلهام لشعر عصر النهضة وأدبه، ومن الأسماء التي لمعت في فضاء عصر النهضة الأدبي: هوميرو، وبرجيل، وهوراس، وسينكا، وأوفيد، وغيرهم فترجمت نصوصهم الشعرية والمسرحية إلى أكثر اللغات الأوروبية. ولما كانت هذه العودة هي عودة إلى ما قبل المسيحية فقد أثارت جدلا فلسفيا ودينيا بين دعاة هذه العودة وبين الكنيسة وأهلها. وقد سعى بعض النهضويين إلى البحث عن معادلات للمسيحية في الفكر الكلاسيكي ومن هؤلاء سالوتي، وكالديرا، ولاندينو. ثم تطور هذا التوجه إلى أن اقتنع بعضهم بأن في تعاليم اليونان والرومان ما يفوق أو على الأقل يوازي المسيحية وتعاليمها.

وقد كان يسعى عدد كبير من إنسانيي عصر النهضة إلى التوسع تأسيس إمبراطورية

ولم يكن هدفهم التنوير الفكري ولا النهوض بالإنسان. ومن هنا يعلن أحدهم وهو برنارد جوستنيان الذي كان من الإقطاعيين العاملين في القطاع الحكومي، أن الأدب والثقافة كانا دوما أثرا من آثار الإمبراطوريات العظيمة، وعلينا أن نؤسس لمثل هذه الإمبراطورية ليتبعها نهوض فكري وثقافي، وعلى أي حال تعد محاولة إثبات التفوق الثقافي والدفاع عن الثقافة الغربية ودعوى مركزيتها هما غالبا لأكثر الإنسانيين في عصر النهضة.

### **إنسانية الحداثة،**

يبدأ عصر ما بعد النهضة، وبعبير آخر عصر الحداثة مع بدايات القرن السابع عشر، ويستمر ويصل إلى خواتيمه مع افتتاح ما يعرف بمرحلة ما بعد الحداثة مطلع النصف الثاني من القرن العشرين. وسوف نحاول جلاء مراحل تطور مفهوم الإنسانية في مرحلة الحداثة بشيء من الاختصار.

تتجلى إنسانية الحداثة في الفكر الفلسفي، وأبرز مظاهر الإنسانية الفلسفية يظهر في نظرية المعرفة. وفي هذا المجال يصعب التمييز بين المذهب العقلاني (ديكارت وليبنتز) والمذهب التجريبي (بيكون وجان لوك)، وذلك بالنظر لتأكيد الطرفين على استقلال المعرفة البشرية واستغنائها عن أي معرفة ميتافيزيقية.

ووفق هذه الرؤية يستطيع الإنسان فهم العالم والذات، وتكوين رؤية كونية على أساس هذا الفهم دون الحاجة إلى الرجوع إلى مصدر غير إنساني. وينقل عن ديكارت في هذا المجال قوله: «أعطوني البعد والحركة لأصنع لكم العالم»<sup>(٤)</sup>.

إلا أن ديكارت الكاثوليكي بقي وفيًا لإيمانه، على الرغم من تعلقه القلبي بالمعرفة العلمية. ويقوم بناء المعرفة الميتافيزيقية الديكارتية على أركان، هي: الذهن أو العقل الإنساني، ميكانيكا العالم وحركة الأجسام، والضمان الإلهي للوجود الطبيعي، وقدرة العقل الإنساني على الوصول إلى المعرفة العلمية الصحيحة بالطبيعة. ويبدو أن ديكارت يحفظ لله سبحانه وتعالى مكانة مرموقة بوصفه خالقا للعالم، ولكنه من جهة أخرى يراهن على الوجود الإلهي بوصفه وسيلة لتحقيق أمر على درجة عالية من الأهمية في النظام الفلسفي الذي شيده ديكارت، وهذا الأمر هو خلق القدرات العقلية للإنسان ما يسمح لهذا الكائن بفهم العالم معتمداً على قدراته الخاصة. ومن هنا نجد أن باسكال يأخذ على ديكارت إعلاءه للعقل على حساب الله، فيقول: لا أستطيع مسامحة ديكارت، أو التفاوض عنه، فإن

فلسفته لا تعطي مكانة مهمة لله، وكأن الله عند ديكارت خلق العالم وتركه وفوض أمره إلى نفسه.<sup>(٥)</sup>

بدأ مفهوم العلة الغائية وتعليل موجودات العالم بالغايات، يفقد بريقه في اللاهوت المسيحي في القرن السابع عشر، وبدل البحث عن العلة الغائية وتعريف الله بأنه الخير الأعلى الذي يرجع كل شيء إليه، تحول هذا اللاهوت إلى البحث عن العلة الأولى التي تقع على رأس العلة الفاعلية. وصارت تبدو الطبيعة بعد خلقها وإيجاده موجوداً مستقلاً مستغنياً بذاته. بينما كان الاعتقاد بالصلة بين الله والعالم، والتدخل الإلهي المباشر في مجريات الأحداث الكونية في القرون الوسطى وعصر الإصلاح الديني أكثر وضوحاً. وكان فلاسفة العصور الوسطى وعلماء اللاهوت فيه يعتقدون بأن العلة الطبيعية لا تكون كذلك إلا بالتأييد الإلهي. ولسنا نريد القول إن هذا الأمر صار مستنكراً ومرفوضاً في القرن السابع عشر، بل ندعي أنه تعرض للإغفال والتجاهل، وأدى الاهتمام العلمي والفلسفي بالبحث عن العلة الطبيعية إلى الحد من دور الله إلى حدود وصفه بالعلة الأولى فحسب.<sup>(٦)</sup>

وقد أدى التفسير الميكانيكي للعالم وللظواهر الطبيعية إلى أثر سلبي آخر، هو فقدان العالم بعده الأخلاقي، وخضوع ظواهره للقيم والقوانين الأخلاقية. وغدت الطبيعة مجموعة المواد والظواهر التي ترتبط بشكل آلي صرف. وهذا أحد وجوه النزعة الإنسانية في الفكر الفلسفي والعلمي لعصر الحداثة، يقول إيان باربور في هذا السياق:

«لقد غادر اسبينوزا المفهوم التقليدي لله، واعتقد بأن لا غرض ولا غاية أو هدفاً للوجود، على الرغم من خضوع كل ظواهره لقانون العلة والمعلول الواقعي الذي لا يقبل التخلف والاختلاف. والعالم عنده نظام آلي رياضي ليس فيه أي أثر للإنسانية أو الأخلاق. وعلى حد اعتقاده بل قوله، إن غاية الحكمة ومنتهىها هو الانحناء إجلالاً لعظمة العالم وقوته. وعلى الإنسان أن يفهم بأعلى درجة من الحياد والتسليم القوانين المطلقة الحاكمة عليه وعلى الكون، ولا يكتفي بالفهم بل لا بد له من الخضوع والتسليم لها أيضاً.<sup>(٧)</sup>

واشتدت النزعة الإنسانية في فكر عصر الحداثة وفلسفته، وانتشرت إلى أن ظهرت في اللاهوت المسيحي نزعات الربوبية (Deism) ومن أبرز مرتكزات الربوبية أنها تحد من سلطة الله وإرادته التكوينية والتشريعية. فعلى صعيد التكوين اعتقد عدد من دعاة هذا المذهب بأن الحاجة إلى الله تقتصر على مرحلة الخلق والإيجاد دون التدبير والاستمرار. وعلى صعيد الإرادة التشريعية تم استبدال شريعة الله بشريعة العقل، ويصور باربور هذا



الأمر بقوله:

ينظر الربوبيون إلى المسيحية نظرتهم إلى عدو شريعة العقل، ويعتقدون بأن المعجزات ما هي إلا خرافات لا واقع لها، وتطورت هذه الآراء إلى نظرات ونظريات جديدة في تفسير أصول المعتقدات الدينية، وحام الشك نتيجة ذلك حول الكثير من أصول الإيمان. وتفاوتت البلاد الأوروبية على هذا الصعيد حدة واعتدالاً يعرف البريطانيون باعتدالهم على هذا الصعيد، بينما أخذ الفرنسيون جانب التطرف والحدة في دفاعهم عن المذهب الربوبي. وما لبث أن تطور الشك إلى يقين بالاتجاه المعاكس للدين وانتشر الإلحاد في أوساط عدد من الفلاسفة والعلماء الأوروبيين.<sup>(٨)</sup>

ومن العلامات الفارقة لإنسانية القرن الثامن عشر (عصر الأنوار) الثقة المفرطة في إمكانات العقل الإنساني، وقدرة العلم التجريبي على إيصال الإنسان إلى السعادة والفلاح. ولم يكن أي منهم يتخيل وجود حد للتقدم العلمي والمعرفي الذي يمكن أن يصل الإنسان إليه. وقد كان الاعتقاد السائد هو أن التطور العلمي سوف يرتقي بالإنسان إلى مراتب الفضيلة والسعادة ليصنع بذلك جنته الأرضية ويدخلها في هذه الدنيا. ويمكن اختصار حاصل النظريات الفلسفية حول التاريخ والإنسان بالإيمان بقدرة هذا الأخير على الوصول إلى الفلاح والرفق مكثفياً بجهوده دون الحاجة إلى الاستعانة بغيره من الموجودات.<sup>(٩)</sup>

ولا بد من الالتفات إلى أن هذه الأفكار على الرغم من عدم انسجامها مع مضامين عدد منها إلا أن فيها جهات حسن لا ينبغي أن تنكر عليها، فيما إذا قورنت بالنظرة السائدة في اللاهوت المسيحي في ذلك العصر؛ الذي كان يرى الإنسان موجوداً خطأً بالفطرة وأثماً بأصل التكوين. ومن هنا دعا عدد من فلاسفة ذلك العصر إلى تبديل البيئة التي يحيى فيها الإنسان لو أردنا إصلاح المجتمع، فالفساد ليس جزءاً من الفطرة الإنسانية بقدر ما هو استجابة للبيئة المعيشة. وعندما يتبدل الجهل بالعلم سوف يتغير الإنسان بشكل تلقائي.<sup>(١٠)</sup>

وما دمنّا أتينا على ذكر النظرة إلى الإنسان، فإبنا نؤكد أن الإنسان ليس أثماً بالفطرة ولا يحمل أثقال الخطيئة لا الأولى ولا الأخيرة، ولا شك كذلك في أن الجهل هو أحد أسباب الشقاء والتعاسة الإنسانية. إلا أن الاعتقاد بوصول الإنسان إلى السعادة بمجرد نشر العلم فهو كلام متطرف وأمل كاذب لا يستند إلى نظرة واقعية.

ومن النقاط الإيجابية التي تسجل للقرن الثامن عشر وللإنسانية فيه، هي الاهتمام والإصرار على الحقوق الطبيعية. وإن فلاسفة عصر التنوير كان يحملون تصورا خاصا عن الطبيعة الإنسانية هو مفهوم مجرد قابل للانطباق على أفراد الإنسان جميعا. ومن لوازم هذه النظرة أن للإنسان طبيعة مشتركة بين جميع الأفراد ويترتب على ذلك تمتع الإنسان بحقوق لا تقبل الإنكار، ولا يمكن أن تبرر الظروف والأوضاع الإنسانية حرمانه منها، وبالتالي إذا حصل وحرّم الإنسان منها لأي سبب كان فعليه أن يجاهد ويناضل من أجل استعادتها. وفي هذا السياق يكتب جان جاك روسو، في مطلع كتابه حول العقد الاجتماعي: «إن جميع الناس يولدون أحرارا، ولكنهم يقيدون بالسلاسل بعد ذلك». وعلى ضوء هذا الموقف تتضح المفارقة الظالمة بين مفهوم الإنسان المتمتع بالحقوق الطبيعية وبين الإنسان الذي يعيش على الأرض خارج حدود الذهن. ومن هنا كان لا بد من الدعوة إلى تحرير الإنسان وإعادةه إلى حالته الطبيعية الأولى وفك كل قيود المدنية والحضارة من يديه وتخليصه من أغلالها. <sup>(١١)</sup>

ومن الأركان المهمة للفكر الإنساني في قرن الأنوار الثامن عشر التمجيد المفرط للعقل والدعوة غير المحدودة إلى تحريره وإطلاقه من كل أغلاله، ويقول كانط في هذا المجال: «لا يوجد شيء ضروري للتنوير مثل الحرية، وهي أقل الأشياء ضررا أيضا. والحرية هي أعمال العقل في جميع المجالات، وهذه هي الوسيلة الوحيدة لانطلاق مسيرة التنوير بين الناس». <sup>(١٢)</sup>

نعم هذه هي صورة العقل وحدود الإيمان به مطلع القرن التاسع عشر، إلا أن بعض قيود العقل ونقاط ضعفه لم تكن خافية على علماء ذلك العصر وفلاسفته. فقد أشار كانط مثلا إلى عدد من الموارد التي لا يقدر العقل على تجاوز حدودها وتخطيها. ولكن ذلك لم يمنعه من اعتبار الإنسانية بمثابة الأيديولوجيا الجديدة الظهور. ومن جهة أخرى، فإن الرومانسية هي على حد تعبير شليجل هجمة حادة ومتطرفة على مخيم العقل الإنساني، بهدف استبداله بالأحاسيس والعواطف للوصول من وراء ذلك كله إلى الموضوع الكامل ولينتهي الرومانسيون إلى مواقف قريبة من مواقف هيغل على صعيد الاهتمام وإعطاء الأولوية للثقافة الإنسانية.

ففي هذا العصر؛ أي أوائل القرن التاسع عشر، أثنى عدد من الأدباء والفلاسفة من قبيل غوته وشيلر على الإنسانية، واعتبرها كل من نيكلمان وليسنغ ثمرة من ثمار الفكر

اليوناني. وفي موقف لهردر يرى أن الإنسانية هي في مستوى الحرية من الأهمية على صعيد استخدام العقل والفكر المتنور. ومن هنا يؤمن هردر بأن أهم أركان التنوير وأعظم مسأله هي مسألة التربية والتعليم. فهو يرى أننا جميعا نحن البشر نأتي إلى الدنيا بشرا ولكن الإنسانية ليست ماهية لنا، بل يتوقف اكتسابنا لماهيتنا الإنسانية على التربية والتعليم وعلى الثقافة التي نكتسبها منهما. ومما يميز هردر عن غيره من معاصريه هو اختلافه عنهم في الإيمان بمحورية أوروبا. ومن هنا، نجد له موقفا إيجابيا من الإنسان الشرقي، وموقفا متضامنا مع الشرقيين ويرفض اتهام الشرقيين بعدم معرفتهم بمعنى الإنسانية بالاستناد إلى عدم وجود هذه الكلمة في قاموسهم اللغوي.<sup>(١٣)</sup>

وعلى أي حال نخلص من العرض المتقدم كله إلى أن الإنسان هو محور الاهتمام ومركز الثقل فيه في القرن التاسع عشر كما في القرن الثامن عشر، وهذا ما يصرح به كاسيرر حيث يرى أن السير من ديكار وبيكون باتجاه هيجل وكانط يكشف عن تحول مهم في الموضوع المحوري لأبحاث هؤلاء جميعا، فبعد أن كان الموضوع هو معرفة الطبيعة تحول إلى معرفة الذهن والعقل العارف. وهذا برأيه ما أدى إلى تأسيس صنف جديد في العلوم هي العلوم الإنسانية (Studia humanitatis) والموضع المركزي لهذه العلوم هي فهم النظريات التقليدية في مجال التربية والتعليم.

ويرى عدد من مفكري القرن التاسع عشر، أن الإنسانية مرادف للمثالية الفلسفية والاجتماعية. كما يكتب ماركس حول الاشتراكية قائلًا: إن الاشتراكية هي تعبير آخر عن الإنسانية. ويرى أن الاشتراكية هي الحد الأعلى لنصاب الإنسانية وهي التي سوف تؤدي إلى رفع غربة الإنسان عن ذاته، ويرى كذلك أن نظرية القانون الطبيعي كلمة حق يراد بها باطل، فهي تخفي وراءها التفاوت الطبقي والتمييز الاقتصادي. ومن هنا، يسعى لكشف هذه المضامين السيئة التي تشتمل عليها دعاوى الليبرالية.

وراج في النصف الثاني من القرن التاسع عشر مصطلح «دين الإنسانية» (The religion of humanity)، وأول من طرح هذا المصطلح هو الفيلسوف الفرنسي أوغست كونت ويؤكد كأسلافه من الإنسانيين على البعد المعرفي في مذهبه ويبشر بقدرة العلم والعقل الإنسانيين على اكتشاف العالم وفك جميع ألغازه وأحاجيه؛ الأمر الذي تجعله الأديان من خواص الخالق دون غيره.<sup>(١٤)</sup>

وأما في أوائل القرن العشرين فقد شكل الإنسانيون جبهة واحدة، تشترك في الأصول

### الاعتقادية الآتية:

- ١ - الاعتقاد بعد كون الفساد هو الأصل في الإنسان.
  - ٢ - هدف الحياة هو الحياة نفسها. ويجب أن يتمتع الإنسان بالحياة الدنيا، دون أن يعيش على أمل الحياة في الآخرة.
  - ٣ - لا يمكن للإنسان أن يحيى بغير مساعدة العقل والتجربة، وهذان العنصران قادران على مساعدة الإنسان في حياته وتحسين ظروف عيشه.
  - ٤ - الشرط الأول والأساس للعيش الهائئ في هذه الدنيا هو تحرير الفكر الإنساني من الخرافات والجهل، وتحرير جسده من الظلم الذي يمكن أن يلحقه من المجتمع الذي يعيش فيه.
- هذه هي أصول العقيدة الإنسانية في القرن العشرين وهي العناصر المشتركة بين مختلف الاتجاهات والتيارات المنتمية إلى هذا العنوان، وبالتالي فإن أفضل موضوعات البحث العلمي للإنسان هو الإنسان نفسه.<sup>(١٥)</sup>
- وقد أدت الفواجم والكوارث التي حصلت في النصف الأول من القرن العشرين، وبخاصة الحربين العالميتين الأولى والثانية، أدت تلك الظروف إلى الشك في قدرة الفكر الإنساني أو قل أيديولوجيا الإنسانية على تحقيق ما يصبو إليه الإنسان؛ وذلك أن هذه الكوارث لم تكن بعيدة عن التيارات التي تؤمن بهذه الشعارات التي طالما رفعت خلال القرون السابقة لهذه المرحلة من تاريخ البشرية. وهذه الملاحظة هي حاصل تقرير دُون عام ١٩٦٢ ونشر للكشف عن مشاكل الإنسانية ونقاط ضعفها، ويقول أحد المشتغلين على التقرير وهو كينكزلي مارتين، وهو واحد من أربعة أكثر منه تشاؤماً وهو أكثرهم تفاؤلاً، يقول في تقريره: إن الحربين العالميتين أدتا إلى شك جميع الناس في القدرة على التطور والسير إلى الأمام. ولم يضرب الشك أركان الحلم بالوصول إلى المدينة الفاضلة فحسب، بل حاصر هذا الشك الرغبة في تحقيق مجتمع أكثر سعادة ومنطقية.
- وآخر أقل تفاؤلاً وثقة في الإنسانية الموروثة من القرون السالفة وهو رونالد هب برن، أستاذ الفلسفة في جامعة أدينبير، يدعو الإنسانيين بصراحة إلى الاستفادة من التجارب الدينية والعرفانية، ويعتقد بأن الدين يمكنه أن يجبر ضعف التيارات الإنسانية. وأخيراً يرى محرر التقرير أن بناء الأخلاق الإنسانية على أساس الملاحظات الاجتماعية سوف

يؤدي إلى العدمية ونسبية الأخلاق. وفقدان الإنسانين أي معيار مطلق وشامل للقيم الأخلاقية، ودوران كل شيء حول قطب الحياة الفردية المادية. ويختم هذا المحرر مقالته بالقول إن الإنسانية هي «الحكم على كل شيء بعدم المعنى» (The Pointlessness of all) وهذه العدمية هي عدمية مطلقة تشمل حياة الإنسان، وأقصى أمان الإنسان في هذه الحالة هي أن يعطي لهذا الشيء الذي لا معنى له، أن يعطيه معنى مؤقتاً إلى أجل محدود.<sup>(١٦)</sup>

الهوامش:

- ١- مقالة منشورة باللغة الفارسية في مجلة «كلام اسلامي» المتخصصة في علم الكلام الإسلامي، تصدر عن مؤسسة الإمام الصادق (ع)، قم، العدد ٤٧، السنة الثانية عشرة، خريف ١٣٨٢ هـ. ش.، ص ٤٦.
- ٢- معجم أكسفورد مادة Humanism.
- ٣- انظر المصدر نفسه مادة: Renaissance.
- ٤- مهدي گلشنی، از علم سکولار تا علم دینی (من العلم العلماني إلى العلم الديني)، ص ١٧.
- ٥- دان کیوییت، دریای ایمان (بحر الإيمان)، الترجمة الفارسية: حسن کامشاد، ص ٦٩-٧٠.
- ٦- ايان باربور، علم و دين (العلم والدين)، الترجمة الفارسية: بهاء الدين خرمشاهي، ص ٢٧؛ علي رباني گلپایگانی، نقد مباني سکولاریسم (نقد أسس العلمانية)، ص ٨١-٨٢.
- ٧- علم و دين، مصدر سابق، ص ٣٨-٣٩.
- ٨- المصدر نفسه، ص ٧٥-٧٧.
- ٩- المصدر نفسه، ص ٧٨-٨٠.
- ١٠- المصدر نفسه.
- ١١- معمای مدرنیته (لغز الحداثة)، ص ١٠٩-١١٠.
- ١٢- ایمانوئل کانت، روشنگری چیست؟ (ما هو التنوير)، ترجمة فولاد پور، ص ٥١؛ نقلا عن معمای مدرنیته، ص ١٠٤.
- ١٣- ی. گ. هرذر، کلمه ومفهوم انسانیت، کانت، وآخرون، روشنگری چیست؟، ترجمة آریان پور، طهران، ١٣٧٦، ص ٦٦-٦٧؛ نقلا عن: معمای مدرنیته، ص ١٠٥-١٠٦.
- ١٤- معمای مدرنیته، مصدر سابق، ص ١٠٧-١١٢.
- ١٥- کالین براون، فلسفه و ایمان مسیحی (الفلسفة والإيمان المسيحي)، الترجمة الفارسية: میخائیلیان، ص ٢٣٠.
- ١٦- ایمان و فلسفه مسیحی، مصدر سابق، ص ٢٣٤-٢٤٠.

## المشروع الفكري لحسن حنفي

---

- مسألة المنهج في المشروع الفكري لحسن حنفي
- المنهج التأويلي للدكتور حسن حنفي في «النقل والإبداع»
- تساؤلات في المبنى العقيدي والمنهج عند الدكتور حسن

حنفي

- بحث حول مفهوم اليسار الإسلامي في فكر الدكتور حسن حنفي





## مسألة المنهج في المشروع الفكري لحسن حنفي

أحمد ماجد

المجلة

يعدّ المشروع الفلسفي للدكتور حسن حنفي واحداً من أهمّ المشروعات الفكرية، التي شهدها العالم العربيّ في العقود الأخيرة، وهذا المشروع لم يظهر إلى العلن نتيجة النكسة التي أصيب بها العالم العربيّ عام ١٩٦٧، وإن كانت ارهاصاته الأولى، قد بدأت بالتبلور في ذلك الحين، لتعبّر عن نفسها بشكل متكامل في سبعينات وثمانينات القرن الماضي، لتخطّ لنفسها خطاً مستقلاً تتداخل فيه السياسة والثورة والعقيدة والفلسفة في منظومة متكاملة، تعبّر عن موقف نهضويّ.

## في مسوغات المشروع

لا يرى الدكتور حسن حنفي أن المشكلة الفلسفية منفصلة عن المشكلة العامة للعلوم الإسلامية، فما نعيشه اليوم جزء من أزمة عامة، تعاني منها المجتمعات، وبالتالي على الباحث معالجة أزمة علوم التراث في الحضارة العربية، من أجل جعلها قادرة على تلبية متطلبات العصر، وهذا الأمر لن يتم التوصل إليه إلا من خلال تجديده وبتّ بذور النهضة فيه.

هذا التجديد، الذي لا يجب أن يخرج عن النسق الفكري للأمة، أي لا بدّ من عملية إصلاحية، تضع أسساً جديدة، توائم بين الأصالة والمعاصرة باعتبار هذا الموضوع هو التحدي الأعظم بالنسبة لكل فرق الأمة في العصر الراهن.

وهنا يواجه الدكتور حنفي سؤالاً مفاده: هل ما شهدته العالم العربي - الإسلامي من تفكير منذ بداية عصر النهضة لا قيمة علمية له؟ لا يتأخر الدكتور حنفي بالإجابة عن هذا السؤال، فيعتبر أن العالم الإسلامي قد شهد نزاعات نهضوية، ولكنها سارت باتجاهات متعارضة، وهي على الشكل التالي:

الأول: أنكر الوحي واعتبره نتاجاً تاريخياً، وبالتالي نظر إلى التراث بكل تنوعاته كنتاج واقع تاريخي، ومع أن الإنسان لا يمكن أن يتكرّر لهذا العنصر، إلا أن هناك جملة من الأمور لا بدّ من التوقف عندها:

إنّ هذا المنحى يتوقف عند عامل البيئة مع أنّ الأفكار مستقلة عن الأماكن ولها وجودها الخاص.

يدّعي أن الأشخاص حوامل للأفكار وليست مصدراً لها.

يدّعي أن الإنسان هو خالق الفكر مع أنّ الوحي هو مصدر الفكر.

هو يجعل من تاريخ الفكر تاريخ حياة المفكرين وأنسابهم، مولدهم وثقافتهم، ميولهم وأهوائهم، مذاهبهم وأفكارهم، وظائفيهم ومناصبهم، مع أنّ الفكر الإسلامي لا يضع أفكاراً بل يعرض طريقة في تفسير النصوص الدينية وتحويلها إلى معاني وأبنية نظرية.<sup>(1)</sup>

فهذا التيار لا يمتلك مقومات المشروع النهضوي، ويعود ذلك لأسباب عدّة منها:

- التشديق بأفكار غير مفهومة، تضفي على القائلين بها صفة التعالم، وكأنّ الإنسان لا

يغيّر واقعہ إلا بهذه الجمعية من الألفاظ.

- التبعية لفكر الغرب، والوقوع ضحية عالمية الثقافة، وهو ما أضّر بأيدلوجيتهم وبقضيتهم.

- معاداة التراث القومي للجماهير واستبداله بتراث منقول لا تجد فيها الجماهير ذاتها. وهو ما يسهل اتهامهم بأنهم دخلاء.

- نقصان التنظير المباشر للواقع، والقطع معه واعتباره قاصراً عن فهم النظرية.

- غياب البرنامج الثوري، وتحول هذا الاتجاه إلى أندية فكرية يعلم بعضها بعضاً ولا تخرج إلى الجماهير.

- استخدام العنف للوصول إلى السلطة، وتفضيلها للعمل السري لتحقيق هذا الهدف.

- تفتيت الوحدة الوطنية بتفضيل الصراع الطبقي على الوحدة، وتحولها إلى نصوصية حرفية للآخر دونما علم بتطوراتها وتأقلمها مع واقع الأمة أو الجماعة ونسيجها الحضاري.

- الفصل بين الأيديولوجيا والأخلاق، في أمة ما زالت تربط بين الحق والخير، فالانتماء الديني للجماهير مقدّم على الانتماء الثوري.<sup>(٢)</sup>

الثاني: وهو الاتجاه الذي طالب بالرجوع إلى السلف الصالح باعتباره الحل الوحيد للنهضة، وهذا التيار يعاني من مشاكل متعددة منها:

- سيادة النظرة الإلهية على الفكر النظري، فالحاكمية لله بصرف النظر عن طبيعة الواقع وعن مكوناته، وارتبط التغيير بالدعوة الثوقراطية، مما يوجد انفصلاً بين الدين والمجتمع، ويميد الأمة إلى التجربة الأوروبية عندما ابتلع العالم داخل الإلهيات، مع العلم بأن العدل أصبح جزءاً من التوحيد في فكرنا الديني المتأخر.

- وقف تطوّر هذه الدعوة فكرياً، بل إن هذا التيار قد تخلف، عبر عزل نفسه عن التراث وعدم استثماره لإحياء الاعتزالي، ونظره إلى استقلال العقل والإرادة. يُضاف إليها عدم نظره إلى كيفية تطوّر المنظومات الدينية للاستفادة منها، فهو لم يعمل على تطوير لاهوت الثورة، ومعالجة قضايا الأرض، وتجنيّد الجماهير، وإصلاح التربية والتعليم والقضاء.

- عدم قدرته على تحويل الإلهيات إلى فكر نظريّ، ثم تحويل الفكر النظري إلى أيديولوجيا سياسية اقتصادية واضحة المعالم.
- سيادة التصرّو الرأسمالي للدين بسبب التصور الهرمي للعالم، وهو ما ورثناه قديماً من نظرية الفيض والصدور.
- تقسيم العالم بشكل حادّ بين سُرّادقين أحدهما للإيمان والآخر للكفر.
- معاداتها التجديد على المستوى النظريّ.
- جدل الكل أو لا شيء عند الممارسة.
- استخدامها للنف، وتخلّفها عن إعداد الجماهير، وحتى عند اقترابها منهم؛ بحيث تُعدّهم بشكل مغلق ينقصه الحوار.
- سيادة التصور الجنسيّ للعالم، والفصل الحادّ بين النساء والرجال.
- التركيز على الحدود وإصدار قوائم المحرّمات دون ذكر المباحات، ما يشوّه شخصيّة الإنسان، جرّاء زرع الخوف فيه بدل الشجاعة، والإحجام بدل الإقدام، وتلقي بالإنسان في أودية الشكّ.<sup>(٣)</sup>
- الثالث: هو الاتجاه التوفيقيّ بين القديم والجديد، ولعلّ الدكتور حسن حنفي يقصد بها الدولة الوطنية، وهذا الاتجاه يمثل الطبقة المتوسطة، التي حاولت أن تعبّر عن نفسها وطموحاتها، وهذا الاتجاه يعاني من المشاكل التالية:
- عدم وجود أساس نظريّ واضح يمكن قيام التغيير الاجتماعي طبقاً له، وهو انتهى إلى الميوعة الفكرية، أو إلى مجرد إعلان نوايا.
- تقديم مصالح الطبقة على مصالح المجتمع، ما حوّلها إلى حمالة للشعارات والمؤسسات الفارغة المحتوى ( نقابات، اتحادات، منابر، تنظيمات... ).
- معاداة أصحاب التغيير الجذريّ من قبل أنصار القديم والجديد.
- تهميش الجماهير ودفعها إلى السلبية المطلقة واتّخاذ القرارات عنها.
- الترقيع في عمليّة التغيير الاجتماعيّ، وترك الأساس كما هو خاضعاً للواقع، وتغيير الجزء وترك الكل.<sup>(٤)</sup>

وهذه الاتجاهات الثلاثة تتعارض فيما بينها، وتفتقد إلى مقومات قيادة الأمة، ويقول حنفي: «انتهى فجر النهضة العربية الحديثة، ولم نَرَ ضحاها أو ظهرها، وحلَّ ليلها بسرعة»<sup>(٥)</sup> وبالتالي في ظل هذا الواقع ما هو الحل الذي يزيل التعارض بين الأصالة والمعاصرة.

من هنا، أخذ الدكتور حنفي بالبحث داخل التراث الحضاري للأمة، هذا القطاع الذي بقي مجرد ساحة للتفتيت والانتقاء والأدلجة، فهو ميدان لإسقاط العقائد عليه من وجودية، وماركسية، ووضعية؛ بحيث راحت هذه العقائد المتناقضة إلى حدِّ التصادم تجد في التراث ما يبرّر وجودها فتفتت التراث تحت ضربات الوافد. وفي المقابل عملت السلفيات إلى اختيارات مشوهة للتراث تعكس جانباً منه، وتلفي ما تبقى، والجميع دخل في لعبة الانتقاء النفعي من التراث، كل حسب موقفه، وبالتالي بقي التراث كحمال للعقل والذات المفكرة غائباً عن الأمة. من هنا، لمعت فكرة إعادة قراءة التراث في شموله و كليته: «لأن تحليل التراث هو في نفس الوقت تحليل لعقليتنا المعاصرة وبيان أسباب معوقاتها، وتحليل عقليتنا المعاصرة هو في نفس الوقت تحليل لتراث، لما كان التراث مكوناً رئيساً في عقليتنا المعاصرة»<sup>(٦)</sup> وأثناء التعامل مع التراث يجب أن يكون الإنسان حذراً؛ حيث إنّه وسيلة، من هنا انتقد حسن حنفي بعض التأويلات، وقال: «تأخذ (بعض التأويلات) التراث على أنّه غاية في ذاته، وليس مجرد وسيلة لتحقيق غاية أخرى هي تقدم الشعوب. ونهضة المجتمعات»<sup>(٧)</sup> مع العلم أنّ: «التراث هو نقطة البدء كمسؤولية ثقافية وقومية، والتجديد هو إعادة تفسير طبقاً لحاجات العصر، فالقديم يسبق الجديد، والأصالة أساس المعاصرة، والوسيلة تؤدي إلى غاية، التراث هو الوسيلة والتجديد هو الغاية، وهو الإسهام في تطوير الواقع وحل مشكلاته، والقضاء على أسباب معوقاته وفتح مغاليقه التي تمنع أية محاولة لتطويره، والتراث ليس له قيمة في ذاته إلا بمقدار ما يعطي من نظرية علمية في تفسير الواقع والعمل على تطويره، فهو ليس متحفاً للأفكار نفخر بها وننظر إليها في إعجاب... بل هو نظرية للعمل، وموجه للسلوك، وذخيرة قومية يمكن اكتشافها واستغلالها من أجل إعادة بناء الإنسان وعلاقته بالأرض»<sup>(٨)</sup>.

وهكذا بدأ المشروع الفكري لحسن حنفي، بالتكوّن عبر تحليل العقل والواقع، هذه القراءة التي تسمى: «إلى إبداع الأنا في مقابل تقليد الآخر، وإمكانية تحويل الآخر إلى موضوع للعلم، بدلاً من أن يكون مصدراً للعلم»<sup>(٩)</sup> وقد دفعه هذا الأمر، إلى منهج خاص

سنتناوله بالتفصيل في هذه الورقة بعد عرض للمصادر الفكرية لهذا المشروع.

### في التأثيرات المعرفية للمشروع

كما رأينا سابقاً، تعاني الأمة من أزمة لعلوم التراث، وبالتالي لا بد من إعادة صياغة مشروع نهضوي جديد، ولكن هل هذا المشروع نبأ جديد في هذا العالم؟ يجب الدكتور حنفي، إن ما يقدمه ليس مشروعاً جديداً، فهو امتداد لحركة الإصلاح الديني كما قدمها جمال الدين الأفغاني ومحمد إقبال وغيرهم، فهم: «يستحقون التقدير لما قاموا به من إشراقات إيجابية، في الإصلاح الديني، وإن كان البعض منهم قد ناله النقد وبعض اللوم» فبرأيه «إن الحركة الإصلاحية بدأت مستتيرة على يد الأفغاني تعتمد العقل... ثم خبت إلى النص عند محمد عبده، وأيضاً نفس المأل على يد تلميذه رشيد رضا، الذي حوَّله إلى سلفية معلنة، ليعود إلى محمد بن عبد الوهاب فأرجعه إلى ابن تيمية أولاً، ثم إلى أحمد بن حنبل ثانياً، فبدلاً من الانفتاح على أساليب المدنية الحديثة إثر الانغلاق والهجوم على الغرب، وبدلاً من الدفاع عن الاستقلال الوطني للشعوب كرد فعل، على الحركات العلمانية في تركيا، دافع عن الخلافة بعد إصلاحها، أضعف العقل لحساب النبوة، وقَلَّ تحليل الواقع ووصف حركة التاريخ لحساب تفسير المنار وشرح النصوص... وهنا ظهر حسن البناء تلميذ رشيد رضا في دار العلوم محاولاً إحياء الشمولية وعدائه للاستعمار والتخلف وحاول إكمال ما أنقص الأفغاني، محققاً هدفه في تجنيد الجماهير».<sup>(١٠)</sup>

وهكذا يمكننا أن نرصد المصدر الأول من مصادر حنفي المعرفية، وهو تيار الإصلاح الديني الإسلامي، الذي انطلق مع جمال الدين الأفغاني واستمر بعده ليس في الرموز الأصلية، إنما في الفرع الذي حمل الهم الوطني والتنموي من خلال مصطفى عبد الرازق وعلي عبد الرزاق؛ ليصب في نهر الأخوان المسلمين وعلى رأسهم حسن البناء. فهؤلاء بالنسبة له هم رواد الإصلاح، فهم قدموا البداية الصحيحة، وذلك عندما أعطوا الأولوية للوحي على التاريخ، ويقول حنفي: «والتوحيد كما يصوره الأفغاني وإقبال، ليس علم الكلام الموروث من نظرية في الذات والصفات والأفعال، بل هو حياة وحركة وقوة في الأرض... والتوحيد كما يصوره المفكر سيد قطب تحرر الوجدان الإنساني من كل القيود وتأسيس لمجتمع العدل والإخاء».<sup>(١١)</sup> وهنا لا بد من الإلفات إلى الدكتور عثمان أمين الذي يقدِّره ويشير إليه عند الحديث عن مسيرته الفلسفية.

والمصدر الثاني الذي تأثر به الدكتور حسن حنفي هو الفلسفة والفكر الغربي، ولكنه هنا انحاز إلى ماركس الشاب أو اليسار الهيفلي، فهذه الماركسيّة تضمّنت رفضاً للماديّة الفظة واعتمدت بمشكلة الجوهر ومشكلة الوجود الإنساني، وبذلك اقتربت من روح القرن العشرين؛ لذا يقرّر الدكتور حنفي: «أقرب الاحتمالات، لو كنت أوروبياً، هو التحوّل من المشروع المعرفي في الفلسفة الحديثة في القرنين السابع عشر والثامن عشر إلى المشروع العملي في القرنين التاسع عشر والعشرين، مرحلة اليسار الهيفلي الذي قام بنقد الدين (شترائوس)، ونقد المثاليّة (فيورباخ)، ونقد الأيديولوجيا (باور وشترنر)، ونقد المجتمع (كارل ماركس)؛ وهي المرحلة التي قامت فيها الثورة الليبراليّة بعد الثورة بنصف قرن ثورة ١٨٤٨، مرحلة ماركس الشاب، المخطوطات الاقتصادية الفلسفيّة. وبعد أن أقوم بتطهير الفكر ونقد الواقع أكون ماركسياً، ليس داروينياً بالضرورة بل ماركس جديد، يأخذ بالاعتبار الاتجاهات الفلسفيّة في القرن العشرين وأقربها مدرسة فرانكفورت، النظرية النقدية، ماركسيّة البناء الفوقي والتطهير المباشر للواقع».<sup>(١٢)</sup> فبالنسبة له هذا الاتجاه ضروريّ لتطوّرنّا، فهم قدّموا القراءات النقدية، ويقول: «ففي فكرنا العربيّ قفزنا من هيفل إلى ماركس دون المرور بهذه المرحلة الانتقاليّة التي يمثلها الهيفليون اليساريون. وهي مرحلة التحوّل من الفكر إلى الواقع، دون نقد الدين كما فعل فيورباخ، أو نقد الفكر كما فعل باور أو نقد الأنا كما فعل شترنر، وكأنّ النقد الاجتماعيّ عند ماركس وأنجلز ما هو إلا حصيلة مجهود طويل في نقد الأسس النظرية للبناء الاجتماعيّ في الدين والفكر والشعور. ما زلنا في فكرنا العربيّ متأرجحين بين هيفل وماركس، بين المثاليّة والماديّة دون الانتقال من أحدهما إلى الآخر على نحو طبيعيّ، وأغفلنا التاريخ وحركته لغياب البعد التاريخي في وجداننا المعاصر».<sup>(١٣)</sup> وهكذا يصبح اليسار الهيفليّ مصدراً للتأثير ليس بذاته، إنّما بقدرته التغييريّة والنقدية للواقع.

وأما المصدر الثالث من مناهل الدكتور حسن حنفي، فهو لاهوت التحرير؛ حيث عاش حنفي في مرحلته الباريسيّة لحظة صعود هذه المجموعة الفكرية، التي تتكئ على الدين في قضايا التحرر والثورة، ويصف الدكتور زيمور تلك المرحلة بأنّها كانت مرحلة حراك فكريّ، والدكتور حنفي من القلائل الذين لم يكتفوا بقراءة هذه المجموعة إنّما ساهم في بعض حلقات النقاش فيها.

والمصدر الرابع هو الظواهرية التي تعتبر إحدى مداخل فهم فلسفته، ولكن ليس

بالصياغة التقليدية، إنما من خلال رؤية تنطلق من الذات، ويقول: «ولأول مرة أحسست بالرجفة الفلسفية، وأنا أستمع إلى ضربات قلبي وأنصت إلى حديث نفسي، وكان الحديث في الذاتية والخلق والإبداع والجمال والأمة ونهضة المسلمين ونقد الغرب يجد صدى في نفسي... تكويننا هكذا في مجتمع تراثي، لم نعش بعد عصر النهضة بالمعنى الأوروبي؛ أي التحول في نظرية المعرفة، وذلك أن المعرفة الأوروبية الحديثة لا تأتي من الماضي، ولكنها تأتي من العقل والطبيعة ومن الحس... كأن أحداً كان ينتزع من نفسي انتزاعاً وكنت قد أهديت من قبل بحثي في الأخلاق إلى كل من يتغير فيتحرّك فيبدع شيئاً جديداً، وقول أحد الأساتذة هذا برجسون، عرفت أنني إقبال وبرجسون. وما أن سمعت عن القصديّة وتحليل الشعور حتّى عرفت أن مصبي كان هوسرل في النهاية».

ولا يسعنا في هذه العجالة أن ننسى سبينوزا وكتاب رسالة في اللاهوت والسياسة، والتي قام بترجمتها، لإظهار عملية نقد النصوص.

### في المنهج

ينطلق حنفي في منهجه من الظاهرة، وكيفية التعامل معها، فيعلن رفضه لمنهج وأساليب المعرفة العلمية، وهو يقرر، صراحة، «عدم جدوى دراسة الظواهر وفق المناهج العلمية الأكاديمية الأحصائية أو التطبيقية» ويدعو إلى «المعرفة الحدسية الطامحة إلى الاتصال المباشر بالفكر ورؤية مباشرة للواقع»<sup>(١٤)</sup> فالمعرفة ليست نتاجاً مجتمعياً - منهجياً مشروطاً بعلاقات المرحلة التاريخية الاجتماعية، فهي شأن ذاتي فردي، يقوم به فرد متميز، وهذا الشخص كأنه مختار من التاريخ لتحمل مسؤولية العصر. فالمعرفة الوحيدة المعترف بها هي معرفتي بما أراه بصورة مباشرة وكل ما لا أراه بصورة مباشرة ليس يقيناً. إن الحكمة الإشرافية القديمة «اعرف نفسك» تلخص بشكل جيد منهج المعرفة الحدسية، فالخروج إلى ما وراء حدود الذات يوقع الإنسان في الشك والنسبية والوهم.

وهذا الحدس الذاتي، يجعله حنفي أصلاً، ومن خلاله يقارب الظواهر وعلى ضوءه يحاكم كل الاعتقادات، ليصل إلى النقطة المحورية في فكره وهي العقل: بيد أن موضوع العقل الذي يصل إليه الدكتور حنفي جراء تحليل محتويات شعوره كمسلم هو مضمون الوحي،<sup>(١٥)</sup> ومن خلال هذا الوحي الذي يوصل إلى اليقين، يبدأ باستقاق موضوع العلوم واستعادتها من أجل إعادة تكوينها على أساس تظهر يقينيتها بذاتها، وهي عند هذه



النقطة تعود إلى الواقع للتعامل معه، وتحاول أن تفسّر الوحي على ضوءه. ولعلّ هذه النقطة بالذات تظهر فهماً ظاهرياً مفارقاً للظواهرية الهوسرليّة، التي كانت تقتضي أن يعلّق الحكم حتّى على الوحي، كما أنّه في هذه النقطة يمزج بين الهوسرليّ والماركسيّ، ليقيم منظومة فلسفيّة، تحاول أن تنظر إلى الواقع من خلال اليقين الإيمانّي، ومن خلال التنظير يصل إلى العمل الثوريّ القائم على تغيير العالم.

لكن حنفي المولع بالفكر الغربيّ والمتقن لكيفيّة اشتغاله، لا يعدم الحل، فهو وإن قال بالتغيير على نسق المقولات الماركسيّة، ولكنّ هذه الماركسيّة التي استعان بها هي ماركسيّة ماركس الشاب المشبع بالروح الهيغليّة، ولعلّ هذا يزداد اتضاحاً عندما يبدأ باستعادة فكرة الروح المطلق الهيغليّة، هذه الروح التي تمتاز بوجود موضوعيّ، مستقلّ عن التاريخ باعتباره فكراً يفكر بذاته في الآخر. فيأخذ هذه الفكرة ويبدأ بتطبيقها على مستوى الوحي الإلهي، فهذا الوحي قد تدرج في النزول على الناس يهوديّة / مسيحيّة / إسلام، وميزة الأخير باحتوائه الوحي المطلق أو الروح المطلقة، وهكذا يكون الوحي الإسلاميّ هو الوحي بإطلاق؛ أي هو الفكر المطلق ذاته، وبالتالي يرتفع الإسلام من كونه ديناً؛ ليصبح بناءً مثالياً للعالم من جهة، ومكاناً محايثاً للوعي من جهة أخرى.<sup>(١٦)</sup>

وبعد أن يحدّد حنفي محتوى الوعي / العقل / يبدأ بمقارنته لموضوع المعرفة، فيرى الإنسان حاملاً للفكر، لا مبدعاً له، ولذلك يجب أن لا يقال مثلاً مذهب ابن الفارض وابن عربي؛ لأنّ كليهما لم يبدعاً مذهباً بل ظهرت وحدة الشعور ووحدة الوجود من خلالهما، وإن لم يظهرهما فيهما لظهورا في غيرهما، فما الأشخاص إلا عوامل للأفكار وليس مصدراً لها.<sup>(١٧)</sup>

وإذا كانت المعرفة تتم على هذه الشاكلة، فكيف طبّق حنفي منهجه على أحد الفروع العلميّة في الإسلام؟

### **القراءة الفينومينولوجيّة لعلم أصول الفقه :**

يمرّف حنفي علم أصول الفقه، بأنّه علم استنباط الأحكام الشرعيّة عن أدلّتها اليقينيّة، وهو مختلف عن علم أصول الدين الذي يتناول أصول العقيدة النظرية من أجل تنزيه الله ذاتاً وصفاتاً وأفعالاً. وهو يختلف عن علم الفقه الذي يبوّب الأحكام العملية دون استنباطها من أدلّتها الشرعيّة، بل اعتماداً على النقل وحده.<sup>(١٨)</sup> وهو يستند إلى القرآن والسنة،

ويتأسس في وعي الراوي عن طريق منهجين:

منهج النقل المكتوب في حالة القرآن، ومنهج النقل الشفاهي في حالة السنة.

كما أن هذا العلم، يتأسس في وعي الفقيه بناءً على أشكال ثلاثة مشاعر: الشعور التاريخي ووظيفته ضمان صحة نصوص الوحي في التاريخ، والشعور التأملي ووظيفته فهم نصوص الوحي وتفسيرها ابتداءً من قواعد اللغة، وأسباب النزول وينطوي تحته الوعي اللغوي، ثالثاً الشعور العملي ووظيفته تطبيق أحكام الشرع في العالم وتحقيق مقاصد الوحي في التاريخ.<sup>(١٩)</sup> أي أن الفقيه توجهه ثلاثة اعتبارات زمانية في بحثه عن علمه هي الماضي والحاضر والمستقبل.

#### ١- الشعور التاريخي:

الشعور التاريخي هو: «شعور الراوي الذي وظيفته ضمان صحة نصوص الوحي في التاريخ، ومناهج الرواية نوعان: الأول منهج النقل المكتوب»<sup>(٢٠)</sup> وقد قامت الكثير من النقاشات حوله بحثت في أسباب نزوله، والناسخ والمنسوخ... وهذه الدراسات لا سيما العمل على الناسخ والمنسوخ، دلت: «على وجود الوحي في الزمان وتغيره طبقاً للأهلية والقدرة وتبعيته لمدى الرضا الفردي والاجتماعي في التاريخ. الوحي ليس خارج الزمان، ثابتاً لا يتغير بل داخل الزمان يتطور بتطوره. ليس هدف الوحي هو مجرد الإعلان عنه كشعار بلا مضمون، أو تحقيقه دون وعي بالزمان فيفضل، بل تطبيقه في الزمان ونجاحه في التاريخ طبقاً لقدرات الفرد والجماعة»،<sup>(٢١)</sup> وهكذا يقدم القرآن الكريم المنهج بالتفاعل مع الواقع، ويتحول إلى ذات ووعي، يتوجه إلى الموضوعات أو الوقائع، فيكشف عنها عند حضورها في الزمان.

أما الثاني فهو السنة النبوية الشريفة وهو النقل الشفاهي، وهذا الأصل كأول يتميز بكونه منزلاً من عند الله، وقام على ضفافه علم اسمه «الجرح والتعديل» يهتم بدراسة أنواع الحديث، وهذان العلمان، ساهما في قيام النقد التاريخي للكتب المقدسة قبل أن يعرفه الغرب.<sup>(٢٢)</sup> وهكذا يريد الدكتور حسن حنفي أن يقول إن الوحي الإسلامي القادم من الوحي قد تمحض وأصبح وعياً بذاته، وبالتالي قد انتقل الوحي من عالمه المتعالي، وأصبح محايثاً لما هو إنساني، يستطيع الإنسان عبر علاقاته بالواقع أن يكشفه.

وإذا كان القرآن والسنة يعبّران عن الوحي المكتوب، فإن الأصلين الآخرين لأصول الفقه،

هما الإجماع والقياس، يعبران عن الوحي الحي، عندما انتقل من السماء إلى الأرض.

وهنا، وبعد أن يستعرض حقيقة الإجماع، يقول: «خلاصة القول إن الإجماع دليل على اتساق الأمة وأخذ مصالح كل عصر مع اعتبار المخالفة، كما أنه دليل على وحدة الجماعة وعلى أن مصالح الأمة مصدر التشريع، فما رآه المسلمون حسناً فهو عند الله حسن»<sup>(٢٣)</sup> وهنا قد يتساءل المرء، ألا يقود كلام حنفي إلى نفس مقولات بعض الديانات، التي اعتبرت الدين شأنًا قومياً، والدين الأمة هو الذي يمثل أصل الحقيقة ومرجعيتها.

سرعان ما يقوم حنفي بالإجابة عن هذا الأمر، فيعتبر الإجماع ممثلاً للعقل الجمعي، الذي نتج عن خبرة الذوات المتعددة؛ لذلك يذهب إلى اعتبار القياس معبراً عن العقل الفردي، الذي إذا انطلق من المخزون الحضاري للأمة ولكنه يتميز بقدرته على استقراء الواقع ودراسته. ويتوسع حسن حنفي في تحليل القياس ذاهباً إلى أنه يكشف عن الخبرة الفردية؛ أي خبرة الفقيه بأحداث مجتمعه وظروفه، وعن العقلانية الطوعية أو التلقائية التي تستجيب للظروف الجديدة وغير المسبوقة بأن تحاول إيجاد فهم جديد للنص من خلال الواقع المستجد، وتأخذ في الاعتبار الواقع الحالي للأشياء والظروف المستجدة التي تفرض فهماً جديداً للنص.

وهنا تكشف الأدلة الأربعة عن أربعة أنواع من الخبرة: الخبرة الشخصية في حالة القرآن على أساس أن الوحي رسالة للناس كافة لا لشخص بعينه أو لأمة بعينها، والخبرة المتميزة أو الصفوية في حالة السنة، حيث إن مستقبل السنة الأوائل كانوا هم الصحابة، وحيث إنها صادرة عن الرسول الذي هو الشخص المصطفى من بين الناس لتلقي الوحي وتبليغه، هذا بالإضافة إلى أن السنة قد انتقلت على أيدي أناس ينظر لهم على أنهم الصفوة أي التابعين وأهل البيت، والخبرة البيذاتية في حالة الإجماع، وأخيراً الخبرة الفردية في حالة القياس من حيث تعبيرها عن العقل الفردي؛ ولما كان القياس يستخدم مباحث لغوية منطقية لفهم النص وذلك في إطار المصلحة ومقاصد الشرع الخمسة: الدين والنفس والعقل والنسل والمال، فإنه يمثل اتحاد الوعي التاريخي والوعي التأملي أو النظري، بناءً على انتماء مباحث اللغة والمنطق إلى مجال النظر، كما أنه يمثل نقطة النهاية بالنسبة للشعور التاريخي ونقطة البداية بالنسبة للشعور التأملي.

٢ - الوعي التأملي:

يتعامل الشعور التأملي مع الوحي المكتوب، والوحي الشفاهي، ولما كان هذا الوحي موضوعاً في صورة لغة، فإن أول ما يتعامل معه الشعور التأملي هو الألفاظ من حيث تراكيبها اللغوية، وبالتالي وظيفته: «فهم النصوص وتفسيرها، بعد أن تأكد الشعور التاريخي من صحتها وشرعيتها».<sup>(٢٤)</sup> واهتمام علم أصول الفقه يكون بالنصوص المنطوية على حكم، وبالتالي يتم التعامل مع النص من جهة كونه معقولاً أو متضمناً استدلالاً وعللاً، وهنا ينشأ مبحث العلل. وبناءً على المنطق الداخلي لكل مبحث تنقسم موضوعاته وتتطور، وذلك حسب قسمة عقلية في الوعي التأملي للفقيه: فينقسم مبحث الألفاظ إلى الأسماء، والأسماء إلى إصطلاحية وتوفيقية، أما مبحث المعاني فيقسم الكلام إلى ما يدل وما لا يدل، وما يدل فإنه إما يدل على معنى ظاهر أو معنى مؤول، أو أمر أو نهي، أو عام وخاص. وأما مبحث العلة فإنه يتمثل في القياس، ويكون القياس في أربعة أركان: الأصل والفرع والعلّة والحكم. ويذهب حنفي إلى أن مباحث الألفاظ والمعاني والعلل قد تطورت إلى منطق خالص وابتعدت عن الأحكام، وذلك يرجع إلى أنها نشأت أساساً انطلاقاً من الوعي التأملي، فأدى الاستمرار في المنطق الداخلي لكل مبحث إلى تحويله إلى مبحث تأملي خالص وهو المنطق الخالص. كذلك تكشف هذه المباحث عما يميز كل وعي تأملي بوجه عام وفي كل حضارة مثل: «منهج البداية الأولى والقسمة العقلية التي تقوم باحتواء الموضوع كله وتحديد بنائه ومعرفة احتمالاته ورصد الموافق كلها... ما يدل على التوحيد بين العقل وموضوعه حيث تكون خطوات المنهج هي ذاتها بناء الموضوع».<sup>(٢٥)</sup>

وعند هذا الحد، يكشف حنفي أن المنهج الظواهري، ينبع من الأمة: «تبلغ قمة المنهج الإسلامي الأصيل في القياس الشرعي الذي يعتمد على الأصل الذي كان في نشأته أيضاً معبراً عن مصالح الجماعة حيث التشريع، وعلى الفرع أي الواقع المتجدد المتغير في كل العصور، وعلى العلة التي تجعل الأحكام قائمة على غاية وسبب، ضد الصورية والشكلية في التشريع. فالعلة هي مادة الشرع وهدفه الأول؛ لذلك كان مبحث العلل هو قلب علم أصول الفقه، والذي يدل على اتجاه الإسلام نحو العالم، وعلى قيام الأحكام على أسس مادية تعرف بالإحصاء والاستقراء».<sup>(٢٦)</sup> وهكذا يصبح ذلك العلم يكشف من داخله عن الوعي؛ أي الوعي باعتباره خبرة حياة معاشة؛ ذلك لأنه يرصد بدقة الاتحاد بين فعل الوعي وموضوعه، وكيفية بناء فعل الوعي لموضوعه.

٣- **الشعور العملي:**

وهنا يتحوّل الشعور نحو مرحلة العمل ويأتي: «لتنفيذ الأحكام، وتطبيق الأوامر والنواهي، وتحويل الوحي إلى فعل في العالم وإلى حركة تاريخ»<sup>(٢٧)</sup> وينظر حسن حنفي إلى مبحث الأحكام الشرعية على أنه نظرية في العقل العملي، ويمارس رداً لموضوعاته إلى موضوعات أخلاقية. ففعل الحكم ذاته آت من الوحي وهو حكم الشارع، ويصفه حنفي على أنه فعل خالص في وضع الحكم؛ ويشمل حكم الشارع خمسة اعتبارات أو أسباب أو غايات: السبب الغائي، والسبب الكافي، والسبب المادي، والسبب حسب الكفاية، والسبب الصوري. أما المحكوم فيه فيضم عدداً من الأحكام منها الغرض الذي هو فعل فردي ضروري. والمباح الذي هو فعل متعادل أي الذي لا يترتب على القيام به أو تركه أية عواقب، والواجب الذي هو فعل إيجابيّ ضروري. والمكروه الذي هو فعل سلبي ممكن، أي أنه من الممكن القيام به ولا يتبعه عقوبة لكنّه مكروه أي سلبي.<sup>(٢٨)</sup>

أما مقاصد الشارع الأربعة فهي: وضع الشريعة ابتداءً، ويفسرها حنفي على أنها قصديّة كلية نحو الحياة، حيث إنّ الهدف من تنزيل الشريعة استقامة الحياة الإنسانية، ووضع الشريعة للإفهام وهي قصديّة كلية نحو العقل، ووضع الشريعة للتكليف التي هي قصديّة كلية نحو توجّه الفعل الإنساني، ووضع الشريعة للامتثال، أي الامتثال لما هو موضوعي ثابت والبعد عن الهوى وهي قصديّة كلية نحو رسالة الإنسان في الحياة.

وهكذا نستطيع أن نتلمّس منهجية حسن حنفي من وجهتين، نظرية وتطبيقية، حيث من الممكن أن يُقال، إن حنفي قدم نظرية ظواهرية بلغة عربية، حاولت إعادة استقراء الواقع الإسلامي، والهم الذي يشغل حسن حنفي وإن كان معرفياً، ولكنّه لا يخلو من هوس السياسة وكيفية القبض على الواقع لتغييره، وهو يعيش دوراً رسالياً يأمل من خلاله أن يكون مجدداً، ولعلّ هذا ما دفعه إلى التعبير في المؤتمر الفلسفيّ الأوّل، الذي انعقد في الأردنّ أنا هذا الصوت الصارخ في البريّة، متشبّهاً ببوحنا المعمدان، الذي أيقظ العهد الجديد في المسيحية.

- ١- را: حسن حنفي: «من العقيدة إلى الثورة» ط١ ، دار التنوير والمركز الثقافي العربي، بيروت، ج١ ص ٦٤-٧٥.
- ٢- را: حسن حنفي: «التراث والتجديد» ط١ ، دار التنوير، بيروت، ١٩٨١، ص ٣٨-٤١.
- ٣- را: المصدر نفسه، ص ٢٨-٣٤.
- ٤- را: المصدر نفسه، ص ٤١-٤٢.
- ٥- حسن حنفي: «الدين والثورة في مصر الأصولية الإسلامية» مكتبة مدبولي، القاهرة، الجزء ٦، ص ٢٥٠.
- ٦- حسن حنفي: «التراث والتجديد» م.س، ص ١٦.
- ٧- حسن حنفي: «دراسات فلسفية» ط١ ، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ١٣٦.
- ٨- حسن حنفي: «التراث والتجديد» م.س، ص ١١.
- ٩- علي مبروك: «التراث والتجديد ملاحظة أولية» ضمن كتاب جدل «الآن والآخر» مكتبة مدبولي الصغير، القاهرة ص ٣٦.
- ١٠- محمد جمعة: «مشروع حسن حنفي» من كتاب جدل الآن والآخر، مكتبة مدبولي الصغير، القاهرة، ص ١١٧.
- ١١- حنفي: «من العقيدة إلى الثورة» م.س، ج ٢ ص ٨٧.
- ١٢- حسن حنفي: «مقدمة في علم الاستغراب» المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت، ص ٦٨٨.
- ١٣- اور مغيث: «التغير والثورة» جدل الانا والآخر» مكتبة مدبولي الصغير، ص ٢٣٦.
- ١٤- حنفي: «من التراث إلى الثورة» م.س، ج ١ ص ٨.
- ١٥- ص ٧٢.
- ١٦- را: حنفي: «من التراث إلى الثورة» ج ١ المقدمات.
- ١٧- را: المصدر نفسه، ج ٣.
- ١٨- حنفي، حسن: «بحوث في علوم: أصول الدين- وأصول الفقه، العقل والنقل» دار المعارف للطباعة والنشر، تونس، ص ٤٩.
- ١٩- المصدر نفسه، ص ٥٣-٥٤.
- ٢٠- المصدر نفسه، ص ٥٤.
- ٢١- المصدر نفسه، ص ٥٦.
- ٢٢- المصدر نفسه، ص ٥٩.
- ٢٣- المصدر نفسه، ص ٦٢.

## (العدد الثامن عشر) الهجبة

٢٤- المصدر نفسه، ص ٦٥.

٢٥- المصدر نفسه، ص ٨٤-٨٥.

٢٦- المصدر نفسه، ص ٨٥.

٢٧- المصدر نفسه.

٢٨- را: المصدر نفسه، ص ٨٤-٩٥.





## المنهج التأويلي للدكتور حسن حنفي في «النقل والإبداع»

الأستاذ جهاد سعد

المقدمة

مع حسن حنفي في كتابه: «من النقل إلى الإبداع»، نحن أمام عمل موسوعي مترامي الأطراف يتميز بالعمق والغزارة والقوة في التمسك بمنهج إعادة بناء العقل، عبر السفر في ما يمكن تسميته بعقل النقل ونقل العقل.

موسوعة من النقل إلى الإبداع، تعلن أنها ردُّ على ما يسميه المفكر الكبير بظاهرة التشكّل الكاذب التي حرصت على أن تظهر الحكماء المسلمين مجرد مترجمين ونقل، مع تفاؤل تام عن الجوانب الإبداعية التي ظهرت خلال التفاعل مع الواقع بحضور الموروث.

يقوم «من النقل إلى الإبداع» على فرض عمل مغاير وهو أن الحكماء لم يكونوا تابعين للنقل ولا نقله عنهم، بل كانوا مبدعين. نقلوا أولاً من أجل التمثّل، ثم أبدعوا ثانياً تأكيداً على وحدة الثقافة.<sup>(١)</sup>

والهاجس الذي يحكم العمل من أوله إلى آخره، هو إثبات مقولة الإسهام الحضاري لكل ثقافة في تراكم حضاري للإنسانية جمعاء، وإظهار الوحدة السمفونية التي تظهر التفاعل بين الوافد والموروث، كعملية تكاملت فيها الجهود، وتوالت فيها العهود.

يقف هذا العمل الموسوعي الكبير في مقابل دعاوى المستشرقين والمتغربين من جهة كسر احتكار الغرب القديم والحديث للفلسفة والتفلسف، كما في مقابل التيار الفقهي المتشدد الذي يكفر الفلاسفة وينهى عن الكلام، كما يحاول ترشيد منهج بعض الباحثين الكبار في مقارنة هذه المسألة من جهة الغيرة الزائدة على الشرق من الذين أخرجوا الحكماء المسلمين من الدائرة الحضارية الإسلامية وألحقوهم بالغرب القديم المتمثل باليونان.

رأيت الدكتور حنفي ينسب هذا الرأي الأخير إلى الدكتور على سامي النشار في كتابه «مناهج البحث عند مفكري الإسلام»، وبالفعل يصل النشار إلى حدّ تصنيف الفلاسفة المسلمين إلى هليّني إسلاميّ ومشائي ورواقي ولكنه يعقب: «إنهم لم يقفوا عند حدّ الشرح بل أضافوا أبحاثاً خاصة بهم». ثم يبرهن في بقية الكتاب على نقاط الخلاف والإضافة حتّى يصل إلى إثبات دور المسلمين في اكتشاف المنهج الاستقرائي العلمي الذي لم يكن لليونان وفلسفتهم أيّ دور ملحوظ في تأسيسه وتطويره مع ميل واضح عند النشار للأصوليين والفقهاء.

كلا الكتابين يلتقي في تقديري عند الإبداع، ولكنه يختلف في الانطلاقة المنهجية، فحنفي يضيف على النشار إبداعية الفلاسفة ويعيد تركيزهم في داخل الدائرة الحضارية الإسلامية بنزعة حوارية واضحة فيها غمز خفي أحياناً وواضح أحياناً أخرى من قتاة الفقه الخادم للسلطان، أو ما أسميه الدين المؤسسة في مقابل الدين الرسالة.

## ١- المنهج أو المناهج:

تختلف المناهج التي يسلكها حنفي في كتابه بحسب ضرورات العرض والبحث، فتارةً نجده تاريخياً، وخاصة في النقل ثم بنوياً في التحول ثم يغوص في تحليل المضمون في مجلد

الإبداع، ويسمح الكاتب لنفسه بتجاوز هذه التقسيمة فيفرق في النقل وفي التحليل لبيان فكرة يريد أن يؤسس لها للمستقبل: كأولوية الواقد على الموروث في البداية وأولوية الموروث والإبداع في النهاية.

ولكن المنهج الحاضر لهذه المناهج هو المنهج التوفيقي الذي يبتعد عن الأحكام الصارمة ويحرص على إبراز التكامل في العملية التي دامت ما يقرب من أربعة قرون، إذا توقفنا عند ابن رشد، ثم استؤنفت مع صدر الدين الشيرازي في القرن العاشر وما بعده قبل أن يذوي الاهتمام بالفلسفة ويصبح شديد النخبوية بعدما حقق الاتجاه الفقهي المتشدد نصراً ساحقاً عليه فحول الفيلسوف إلى عين من عيون النجاسة.

يبرز المنهج التوفيقي في نهايات العرض في ما يبيده الكاتب من ملاحظات تستهدف تنظيم الأفكار أو إثباتها ففي تلخيصه لإنجازات الفارابي يقول:

«قرأ الفارابي أرسطو قراءة أفلاطونية، كما قرأ أفلاطون من قبل قراءة أرسطوية، حتى يمكن ضم المذهبين معاً في تصوّر ثالث يجمع بين الاثنين، فتحول أرسطو إشراقياً كما تحول أفلاطون عقلياً طبيعياً، والفارابي هو الجامع بين الاثنين في تصوّر متكامل أتاه من الموروث كمخزون نفسي يمدّه بتصوراته للعالم»<sup>(٢)</sup>

ويستمر هذا المنهج حاكماً حتى الجزء الثاني من المجلد الثالث (الإبداع)، في الخلاصة التي يقدمها الكاتب عن معيار العلم ومحك النظر للغزالي فيقول:

«معيار العلم عرض للوفاة الموروث في إطار الموروث الأصلي وهو ما يسمّى بلغة العصر «أسلمة العلوم» من أجل التفهيم والاحتواء حفاظاً على أصالة الموروث وقدرته على الإبداع»<sup>(٣)</sup>.

ولا يتسع المقام لعرض بقية الشواهد على هيمنة المنهج التوفيقي حتى عند الخوض في تحليل النصوص، وقد نجد في الهدف العام الذي يشغل الفكر سبباً لتحكم المنهج التوفيقي في كتابه، واسمحوا لي أن ألاحظ هذه الأمور في محاولة فهمي لما يريده كاتبنا الكبير:

- لقد قرأت له في ثقافة المقاومة وفي جريدة الجريدة، وسمعتة في المؤتمر الأخير يخفف من أهمية الجدال النظري وصولاً إلى العمل، فالمختلفون نظرياً يمكنهم أن يتحدوا في العمل.

وهذا موقف عبّرت عنه كتاباته في العقيدة والثورة، عندما حاول أن يقرب المسافة بين الإسلاميين والعلمانيين، ووجد في العدلية مدخلاً عقيدياً لوحدة الجهد الاجتماعي والسياسي بين القوى المختلفة.

- هنا أيضاً يستحضر الكاتب تجربة التفاعل بين الوافد والموروث ليخاطب الحاضر، ويعيد كتابة النصوص ببصيرة الحكيم المعاصر، معيداً وصل ما انفصل بين الأمة وتاريخها، معتبراً أنّ عملية التواصل ليست تلقائية بل عملية جديدة على الحكيم المعاصر أن يقوم بها ويحييها ويسوقها لتستعيد تأثيرها في تغيير الحاضر وبناء المستقبل.

- مع الجابري وحنفي نجد إعادة بناء العقل النظري والعملية مقدمة ضرورية للتغيير، وكلاهما يعرف أنها ضرورية، ولكن ليست كافية، فالعقيدة والثورة لم تجد من يتبنّى تسويقها من كوادرات وأحزاب ومؤسسات فكرية واجتماعية وأكاديمية وسياسية، ما يعيدنا إلى دائرة العلاقة بين المفكر وصاحب القرار، والعلاقة بين النخبوية والجماهيرية، بل وإلى دائرة الفلسفة والناس في المشرق العربي، والدور التي يمكنها أن تقوم به في توسيع آفاق الفهم للوافد والموروث، ثم ترجمة هذا الفهم حركة في الواقع والمستقبل.

## ٢- تأثر التأويل بمنهج التوفيق،

إذا كنا نريد أن نعبّر عن التاريخ إلى العصر، فمن الطبيعي أن يميل تأويل النصوص إلى توسيع حقل الدلالة، بل وإلى خلق دلالة خافية للنص مستمدة من البحث عن إرادة الفيلسوف الذي يريد بحسب حنفي غالباً، أن يؤكد أصالة الموروث حتى وهو ينقل الوافد ويتمثله تمهيداً للتنظير الإبداعي، يقول في مجلد الإبداع: «إن أهم دلالة للطبيعيّات القديمة هي نزعتها الإنسانية، اتجاهاً نحو الإنسان، واتجاه الإنسان نحوها، فالإنسان والطبيعة متضايقان مما يحفظها من الطبيعيات اللاإنسانية، سبب التلوث والتصحر، كما أنّ الطبيعة مفتوحة مما يحفظها من الطبيعيات النسبية الخالية من القيمة ومن الله - الأتقون»<sup>(٤)</sup>

وهذه كما يظهر استفادة معاصرة من طبيعيات ابن سينا، «فالهم هو الرؤية لا الحدث، والمنهج لا الموضوع، والمقدمات لا النتائج»<sup>(٥)</sup>

وفي محاولة للتركيز على الفرادة والأصالة يذكر الكاتب عقب ذكر النصوص المطوّلة

عدد المرات التي ورد فيه اسم الفيلسوف اليوناني ويعتبر ذلك مؤشراً لعدم انبهار الحكيم العربي باليوناني ومضيئه في شخصنة الواقد على الرغم من أن هناك عوامل أخرى قد تسبب هذا الاقتصاد في ذكر الحكيم اليوناني، منها الحملة على الغرب القديم ووسم الفلاسفة بالتبعية، ثم رغبة الفيلسوف في تمرير الفلسفة اليونانية بأقل تحسس ممكن من قبل الأمة الإسلامية ونخبها المترصدة.

### ٣- ملاحظات:

- إذا قاربنا تاريخنا الفلسفي على طريقة حنفي فمن المؤكد أننا سنصبح أكثر ثقة بأنفسنا، فالإبداع ليس مقتصرأ على الأقدمين وإنما هو اليوم تحدٍّ يومي يمكننا أن نقوم بمتطلباته المعرفية والعلمية...

- ولكن التاريخ الإسلامي أظهر الحاجة الماسة إلى ظهور الفقهاء الفلاسفة الذين يردمون الهوة بين آفاق الفلسفة وأصالة الفقه، ويحولون الفلسفة والفكر إلى حوافز تطوير للاجتهاد الفقهي، الذي أثبت أنه الأفضل في عمليات التفسير الكبرى في العالم العربي.

وليس عيباً ولا منقصة أن نقول، إن الفقه المنفتح على الفلسفة هو مفتاح التفسير فلا تكفير ولا إقصاء ولا إلغاء، بل تفاعل وحيوية فكرية تضيء النص بجرأة الفيلسوف وتقوائية الفقيه.

- وتشكل تجربة الإمام الخميني وشخصيته الجامعة بين الفقه والفلسفة والعرفان، مدخلاً لفهم شروط التفسير المعاصر التي لا تكتمل إلا بتحرير الفقيه من السلطان، ومصالحة النص مع الفهم المتطور للدين الرسالة بعيداً عن سكونية الدين المؤسسة.

أرى أن الشريعة طلبت من العقل إنشاء المعرفة في الجدل الصاعد من الخلق إلى الحق، وإنشاء الفهم في الجدل النازل من الحق إلى الخلق؛ لكي تلتقي أسفار العقل الصاعدة مع آيات الوحي النازلة.

«لقد ضحّت الأشعرية بالإنسان في سبيل الله في الظاهر وفي سبيل السلطان في الحقيقة. فقد كان الأشاعرة فقهاء السلطة؛ لذلك يُسمون «الأموية». فقد كانت النتيجة السياسية للأشعرية أولوية إرادة السلطان على القانون، يفعل ما يشاء ولا معقب لحكمه».<sup>(١)</sup>

## الهجرة ( العدد الثامن عشر )

الهوامش:

- ١- النقل، التدوين، ج ١، ص ٣٦.
- ٢- التحول، ج ٢، ص ٦٤.
- ٣- الإبداع، ص ١٥٩.
- ٤- الإبداع، ص ٣٧٠.
- ٥- المصدر نفسه.
- ٦- الإبداع، ج ٣، ص ١٦١.

## تساؤلات في المبنى العقيدّي والمنهج

### عند الدكتور حسن حنفي

سمير خير الدين

#### المقدمة

مع الدكتور حسن حنفي وكتاباتة، نحن أمام مشروع، رؤيويّ، منهجيّ، ذي مادة غنيّة، وغزيرة، تسعى لبناء نسق كلاميّ، عقائديّ، ثوريّ، جديد؛ وذلك على أرض علم الكلام القديم؛ بغية جعل الإيمان ذا فاعليّة عند «ال جماهير»، لتكون العقيدة آنذاك ثورةً وحركةً وعملاً.

هي تجربة جديدة بالبحث والنظر لمفكر كبير، وكانّي بنصّه في كتابه «من العقيدة إلى الثورة» أقرب للتأمّل الفلسفيّ في الكلام منه لصناعة الفلسفة وجدل الكلام؛ لذا كانت لغته تفكّراً وتأملاً ينحو نحو الوجدان عند الجماهير.

والمسألة التي أتناولها في هذه المداخلة تدور حول «تساؤلات في المبنى العقيدى والمنهج عند الدكتور حسن حنفي».

ويبدو للقارئ في نصوص الدكتور حنفي، أن تلك النصوص والصيغ التي يصوغ فيها منظومته الفكرية أن تلك المنظومة، تبتني في وجهها العقيدى على مجموعة مبان وأصول، يمكن اعتبارها أسساً محورية، تبتني عليها، كثير من النظريات، والأفكار في النسق العقائدى والكلامى والفلسفى عنده.

وهذه المبادئ، يقتزن بها مسألة كيفية إنتاج الأمور العقائدية؟ فيكون البحث عندها في منطقة «المنهج» التي أخذت حيزاً، وحضوراً واسعاً في صياغة الرؤى عند حسن حنفي: إذاً، فالمداخلة تدور مسائلها في ثلاثة أطراف، هي: المبنى - المنهج - والرؤية، في السير من العقيدة إلى الثورة.

### محورية الإنسان،

لعله من السهل على الباحث في فكر حنفي أن يستنتج أن الإنسان أصيل في رؤيته؛ حيث دعا للسير من «علم الله» إلى علم الإنسان؛ فجعله محورياً في منظومته، ورأى أننا «... لا نعلم علماً آخر سوى العلم الإنسانى»<sup>(١)</sup>، وأن «تصور العلم الإنسانى محدوداً والعمل الإلهي غير محدود هو تصور يقوم على احتقار الذات وتعلق الغير...»، و «لن يزداد الله فرحاً بأن نجعل علمه لا محدوداً»<sup>(٢)</sup>.

هذه النصوص تؤكد أن تأصيل المباني التي أسست لتنظيره منطلقة من محورية الوجود الإنسانى، الذي يريد أن يغير العالم، وينتقل من العقيدة إلى الثورة؛ وأن الإنسان هو الذي يمنح الفعلية للنص الدينى في تحريك الواقع؛ والنص الدينى يأتي كجواب لسؤال الواقع؛ من هنا، فإن الدور الإنسانى هو التمهيد للجواب الإلهي من خلال صنع السؤال.

ويقول في نص آخر: «آليات التعامل مع القرآن الكريم تنحصر في كلمتين: المنهج والرؤية؛ فالمنهج القرآنى منهج مهم، وأنا أسمي ذلك أولوية الواقع على الفكر...»<sup>(٣)</sup> ويرى أن «القرآن الكريم لا يتكلم، والله لا يتكلم إلا بناء على ما يرى في العالم... فكان القرآن يستجيب لسؤال الواقع». واستدل على ذلك بالآيات التي تبدأ بـ «يسألونك» مثل: «ويسألونك عن الأهلة»، و«يسألونك عن المحيض»، و«يسألونك عن الخمر». ثم



يقول: «الأسئلة لم تكن نظرية، بل كانت عملية ونستطيع أن نستنتج أن الواقع يسأل والوحي يجيب، فنحن نرى دائماً أولوية الواقع على الوحي.»<sup>(٤)</sup>

والخلاصة أن الأصول التي انبنت عليها رؤى الدكتور حنفي منبثقة من مركزية الإنسان في نظريته لله والكون، لا محورية الله في حياة الإنسان؛ وهذا يثير الأسئلة التالية: من هو الله في رؤية د. حنفي؟ ما هو الوحي الإلهي عنده؟ ثم من هو الإنسان؟ وما هي طبيعة العلاقة بين الله والإنسان؟

لا شك في أن هذه المسائل تتطلب بحثاً واسعاً لا تقوم هذه العجالة به، رغم التعرض لبعضها في مطاويها.

وبناءً على هذه المحورية للإنسان كانت الأصول التي اعتمدها د. حنفي هي ما يأتي:

- العقل.

- العمل.

- التغيير والتطوير.

- الاجتماع، مقابل الميتافيزيقا.

- المعاصرة.

وأعتقد أن محورية الإنسان بهذه الاستقلالية، والنظرة التي أشار إليها بأن «الله لن يزداد فرحاً» قد تشير إلى نمط من العلاقة الشكلية بين الخالق والإنسان. وكذلك تعبير «احتقار الذات» الصامتة التي لا حياة فيها.

### في النظرة إلى الله

نموذج لغة الصمت:

إذا استعرضنا نصوص الدكتور حنفي، نجد أنه جعل الله موضوعاً لكثير من المحمولات، وعدّد أوصافاً لله - بحسب المقدمات الإيمانية - بأنه «الوجود المطلق»؛ باعتباره «قدرة شاملة وإرادة مهيمنة»، وهو الذي يبدى ويميد، وهو الذي يقرر، وهو الذي يحيي ويميت» ثم يعبر عن العالم الأصولي القديم بأنه يظل «يتغزل في هذه القوة المسيطرة لدرجة الفناء

فيها، وكلما شعر بعجزه قوي مدحه...»<sup>(٥)</sup>

تعبير «يتغزل في هذه القوة» لعله يشي ببعض التهكم، ثم يقرر قاعدة كلية تقول: كلما شعر بالعجز قوي المدح. لكن كيف نعبر عن الله؟

يخلص إلى اعتبار أن لغة الصمت قد تكون «أقدر لغة على التعبير عن ذات» لله هروباً من قضية اللغة؛ إذ إن «اللغة الإنسانية لا يمكن أن تعبر إلا عن التصورات أو الإدراكات أو الموضوعات أو المعاني الإنسانية». ثم يسأل: «كيف يمكن التعبير عن المطلق بلغة نسبية؟» ويضيف: «الحديث عن ذات الله خطأ في تصور وظيفة اللغة...»<sup>(٦)</sup>

من الواضح أن الدكتور حنفي يواجه إشكالية في التعبير عن الله، فأية لغة نستخدم؟ هل اللغة الإنسانية أم الرمزية أم النسبية...؟

والسؤال هنا في سياق بناء أيديولوجية عصرية وثورية... كما يريد الدكتور - لم لا تحضر «لغة الله» في التعبير عن الله؟ وهل يصح أن نقدم الله تعالى كما نرى نحن أو أن نقدّمه كما قدّم نفسه؟

#### نموذج في تفسير سبب الحمد

عوداً إلى القاعدة التي مرّت، يعتبر الدكتور حنفي أن «الحمد على ما هو موجود فيه رضا واستكانة، والثورة على المفقود فيه غضب مطالبة بحق».<sup>(٧)</sup>

ويذهب إلى أن «الاتجاه نحو الحاجة أقوى من نزوعنا نحو الحمد»، وأنه لن يتغير الواقع عن طريق الدعاء».<sup>(٨)</sup>

والسؤال هنا: هل الشعور بالعجز هو الذي يولد المدح للذات الإلهية فتكون الأوصاف الجمالية للذات هي مشاعر إنسانية بحيث تصبح بعداً من الأبعاد الإنسانية؟ أم أن الصفات الإلهية حقيقة يكشفها الإنسان بعقله، ويميل إليها بفطرته، ثم بعد ذلك يحمد الله لأن الله أهل للحمد (وجدتك أهلاً للعبادة)، وأن الإنسان يرتقي بالحمد، وليس الأمر نزوع عجز بنحو يجعل الإنسان خالقاً لأوصاف الله نتيجة ضعف؟ وفي النصوص القرآنية ما هو من قبيل: (الحمد لله الذي هدانا) وغيرها يثبت فعلاً لله تعالى.

ومن ناحية أخرى، فإن حصر الدكتور حنفي العلم بـ «العلم الإنساني» - كما في النص الأول - تندرج في مركزية الإنسان؛ وهذه الأمور تؤثر إلى أن الموضوع في جوهره هو نحو من

أنحاء فكرة التفويض التي نادى بها الاعتزال الكلامي والدكتور حنفي من مجددي الكلام الاعتزالي.

نعم، الإنسان هو موضوع التكليف، والإنسان هو المخاطب والمعني بالعمل في الخطاب الإلهي. ولو تتبعنا المباني الأساسية لفلسفة الثورة عند الدكتور لوجدنا أن الأصالة فيها للإنسان، وهذا يتناسب مع محوريتته. وفي هذا السياق تأتي «أصالة العقل»، وأصالة العمل، وغيرها؛ وفقاً لنظريته «السير من علم الله إلى علم الإنسان... والسؤال: ما هو مقدار الحضور الإلهي في محركية الثورة في الوجدان الإنساني عند د. حنفي؟

#### أصالة العقل:

هذا الأصل يعدّ من الأصول الأساسية في منظومة الدكتور؛ إذ يرى أنّه «...لا يؤخذ شيء على أنّه حق إن لم يعرض على العقل والواقع...»<sup>(٩)</sup> وأنّه «لا يوجد صمّام أمان إلا في وعي الإنسان بذاته وليس في عقدة «القبة السماوية»»<sup>(١٠)</sup> وأن «معرفة الحق والباطل، والصواب والخطأ، لا تأتي من عل، بل من تأمل في المعطيات الفكرية والواقعية»<sup>(١١)</sup> وأن «العقل بإمكانه تنظير كل شيء، وإن شئنا تبرير كل شيء. هو آلة يمكن استخدامها في كل اتجاه، فيمكن إيجاد براهين على التوحيد كما يمكن إيجاد براهين أخرى على التثليث».

لقد جعل الدكتور العقل ميزاناً ومعيّاراً لقبول أي شيء، وذلك في مقابل القبة السماوية، وكذلك تبرير أي شيء، ورفض أي شيء، لكن ما المقصود بالعقل؟ هل هو بمعنى الغريزة كما يذهب إلى ذلك الحكماء، أو أنّه قوة من قوى النفس كما عليه ابن سينا<sup>(١٢)</sup>؛ أو أنّه فعل، فيصبح عندها من مقولة الفعل لا من مقولة الجوهر كما يذهب إلى ذلك د. طه عبد الرحمن؟ هل هو جزء من النفس أم أنّه منفصل عنها؟ هل المقصود بالعقل الأصيل عند د. حنفي العقل العملي أم العقل النظري؟ هل هما قوتان في النفس - كما يرى ابن سينا -، أم أنّهما قوة ذات جهتين - كما يذهب الحكيم السبزواري<sup>(١٣)</sup> -، أم أنّهما عقل واحد مختلفان بحسب المدركات، - كما عليه المحقق الأصفهاني - فالتسمية عندها تتبع المدرك؟

نعم عرفه في بعض النصوص بقوله: فهو ذات عاقل قادر على التمييز بين الأشياء. لكن ما معنى ذات عاقل؟ وهل المعنى هو التمييز؟ ويظهر أن د. حنفي تحدّث كثيراً عن وظائف العقل وآثاره.<sup>(١٣)</sup>

لكن وظيفة العقل لا تعني حقيقته، وهذا يتطلب عرضاً مفصلاً لا مجال لذكره هنا.

## صناعة المصطلح

إنّ مشكلة عدم التأصيل للمصطلح - أعتقد - أنها تفتح الباب واسعاً للأسئلة والإشكالات، لا سيّما وأنّنا في مقام تثبيت القضية، فكيف نؤصل القضية، ونجعلها محوراً قبل أن نؤصل موضوعها ومحمولها؟

وهذه المشكلة ترد بقوة عندما يكون الباحث في مقام تأسيس نظرية؛ والدكتور في مقام العمل من أجل تطوير الاتجاه الاعتزاليّ خطوة نحو عقل الثورة، من أجل إقامة لاهوت شامل للثورة.

ومن باب المثال: يستخدم الدكتور حنفي مصطلح «اللاهوت» فجاءت تعبيراته من قبيل: «لاهوت سلبي»، «لاهوت إيجابي»، «لاهوت الأرض»، «لاهوت الثورة»، «لاهوت التنمية»، «لاهوت التقدّم...»<sup>(١٤)</sup>

وهذا الأمر يطرح السؤال التالي: لنقل إن المنهج التوفيقيّ الذي يتبنّاه الدكتور حنفي يبحث عن مركّب توفيقيّ بين الحضارات والثقافات من حيث الأفكار والمعاني والنظريات، ولكن هل يستدعي ذلك استعارة المصطلحات أو عدم العمل على تأصيلها؟ إذ يظهر أنّ المعيار في اختيار المصطلح غير مستقرّ في منظومة الكلام الجديد عند الدكتور حنفي؛ وإن كان قد قال بأنّه يستخدم المصطلح من الوافد، لكن هذا لا يلغي الإشكال، بل يطرحه بقوة؛ فهل الميزان في اصطلاح المصطلح هو إسلاميّته أو تطابقيّته مع مصطلحات مستعارة، أم الحفر اللغويّ والصرفيّ...؟

## أصالة العمل:

يرى الدكتور أنّ «صحة أيّة نظريّة مرهونة بفائدتها العملية»؛ ولذا ذهب إلى أنّ «قيمة الأفكار هو آثارها في السلوك»؛ وعلى ذلك فـ «لا توجد هناك حلول صائبة وأخرى خاطئة، بل توجد حلول فعّالة ومؤثّرة...»<sup>(١٥)</sup> ووفقاً لهذا قال: «الدليل الوحيد على الله عمليّ لا نظريّ». من هنا عمل الدكتور على إعادة طرح أيديولوجيا كلاميّة جديدة، واشترط فيها أن تكون عملية ومعاصرة.

تبرز أمامنا من جديد إشكالية التأصيل الاصطلاحيّ، فماذا يقصد الدكتور من أصالة العمل؟ هل يمكن أن يصدر عمل قبل النظر؟

ثم إن قضية: صحة أية نظرية مرهونة بفائدتها العملية، هي بحد ذاتها قضية نظرية وليست عملية. وأعتقد أن السؤال هنا معرّجٌ يستمي بالدرجة الأولى؛ فما هو الميزان في صدق القضية؟ هل هو فائدتها العملية؟ أم مطابقتها للواقع؟ أم التساوق بين موضوعها ومحمولها؟ أم الاعتقاد بمضمونها؟...

ولو أطللنا على المقولات الدينية القرآنية من قبيل: المستضعفون سيرثون الأرض، إن زلزلة الساعة شيء عظيم، الصدق حسن وواجب، الجنة لمن أطاع الله، النار لمن أصر على المعصية... أو مقولات من مثل: النقيضان لا يجتمعان، العدل والظلم متنافران، إذا تحقق الحق بطل الباطل... فهل صدق هذه القضايا مرهون بفائدتها العملية؟ أو أن صدقها ذاتي غير متوقف على عملانياتها؟ ولنفترض أن الناس أعرضت عن العمل بالقضايا القيمية كالتي مرت وغيرها؛ فهل الإعراض هذا يبطل قيمة القيمة؟ وهل مرور الأزمان وعدم العمل بالعدل والحق يبطل عدالة العدل وحقانية الحق؟

أضف إلى ذلك، إذا كانت قيمة الفكرة أثرها على السلوك ألا يمكن أن تتحقق فكرة مقدسة ثم لا يعمل بها حاملها اتباعاً للهو؟ وإن كان يعلم بحقانياتها، فهذا السلوك لم يتأثر بالفكر، فهل يقال عندها: إن هذا الفكر لا قيمة له.

### التطوير والتغيير

فإن القراءة الكلامية للدكتور بلحاز حركة التاريخ التطورية للعلم نفسه وفرقه؛ فاعتبر أن هناك ظهوراً للموضوعات من خلال الفرق، وظهوراً للفرق من خلال الموضوعات، وأن هناك تحولاً من مسائل العلم إلى موضوعاته، ومن موضوعاته إلى أصوله، ثم من الأصول إلى البناء، ومنه إلى عقائد الإيمان.

### منهج فهم النص:

### أصالة المفسر لا المؤلف

السؤال المطروح في هذه النقطة قبل النقاش في فهم النص؛ ما هو تعريف الوحي عند الدكتور حنفي؟ ثم هل يعطي الوحي علماً ألوهياً؟ خصوصاً وأن كلمة (ألوهي) عندما يذكرها الدكتور يضعها بين هلالين. وهل يمكن فهم الوحي كما أراد الموحى؟ وما هي آلية ذلك؟

منشأ هذه الأسئلة وغيرها هو أنه يذهب إلى اعتبار أن الوحي بعد نزوله صار علماً إنسانياً إذ يقول: «إن الوحي ذاته بعد نزوله وفهمه يصبح علماً إنسانياً...»<sup>(١٦)</sup>

هنا يطرح السؤال: هل يرى الدكتور أن القرآن الكريم هو علم إنساني؟

ومن ناحية أخرى يعتقد الدكتور حنفي في دراسة منهج فهم النص بأصالة المفسر والظروف، لا النص؛ فيقول: «النصوص مجرد قوالب يمكن ملؤها حسب مقتضيات كل موقف، فالموقف هو الأصل المحدد لا النص...»<sup>(١٧)</sup> وأنه «لا يوجد نص لا يمكن تأويله...»<sup>(١٨)</sup> وفقاً لهذا، فإن الدكتور يصنع المعاني من الجمع بين الظروف والمواقف وأفق المعنى لديه كمفسر، فتصبح ذهنية المفسر شرطاً وجودياً لحصول الفهم. وفي هذا المنهج لا تكون الغاية من تفسير النص القبض على مراد المؤلف، فالمفسر لا يعبأ بالمقاصد والغايات المرادة من النص.

ومن جهة أخرى، فإن عملية فهم النص لن تتناهى وستتعدد بتعدد الأفهام عند عدم الضابط؛ إذ إن القراءات المختلفة للنص لا تعرف حدوداً. أضف إلى ذلك عدم وجود فهم ثابت، ونهائي للنص؛ عندها لن يفهم أحد أحداً؛ فيمكن لكل أن يفهم ما يريد.

إذا كان كل نص يمكن تأويله بنظر الدكتور حنفي، فهل هذا يعني انتفاء المحكم في اللغة وأصول الفقه؟ ثم أين تصبح قيمة الظواهر والظهورات العرفية التي بني على ضوءها مبادئ الإفهام والتفهم الاجتماعيين؟ ألا يلزم من تأويل كل نص التفلت من كل فهم؟

### المنهج التوفيقي:

وهو المنهج الذي تبناه الدكتور حنفي لإنتاج عقيدة توافقية، مستشهداً بالغزالي الذي استطاع إعادة عرض المنطق اليوناني في الميزان والمعيان، والدكتور يبحث عن مناطق التقارب حتى في الاجتماع؛ فهو يجمع بين الدولة الوطنية وحركات الأسرة، وكذلك بين القديمة والجديدة إذ يقول: «أنا أخذت علم الكلام القديم وأعيد قراءته من منظور التخلف والتحرر والاستعمار والوحدة والهوية...»<sup>(١٩)</sup> ويبحث عند استعراضه المذاهب الغريبة عن التقارب معهم. ويرى أنه عند نقطة الصراع بين الكلام والواقف يظهر دور الفيلسوف الذي ينشق من الكلام ويحاول الحرص على وحدة ثقافة الأمة؛ فيعمل على الجمع بين الفلسفة والكلام.<sup>(٢٠)</sup> ويرى أن «مسؤولية الفيلسوف هي أن ينظر إلى محتوى كلتا الثقافتين، ويسأل

نفسه بعض الأسئلة: هل إن الثقافتين متوافقتان؟ أو مختلفتان ومتعارضتان؟... فالفلسفة إذا نتيجة نظرتهم التوحيدية أخذوا بهذه التجربة اليونانية على أساس أن اليونان تأخذ بالعقل، والعقل أساس النقل في الإسلام، فالشريعة الإسلامية هي شريعة عقلية...»

ويرى أن «مهمتنا الآن أن نستمر في إنشاء فلسفة التعامل مع الغرب؛ فمثلاً: يجب أن نستعمل ألفاظ الغرب في منظومتنا الفكرية، وأنا أستخدم مثلاً كثيراً هذه الألفاظ، فأقول: اللامتناهي واللامحدود، الحركة، الزمان، وأضعها لتعريف بعض مفاهيم الإسلام...»<sup>(٢١)</sup>

وقد ظهرت مظاهر هذا المنهج في الكثير من الكتابات في ما يتعلق بالمذاهب الإسلامية أو الغربية.

وهنا سؤال: هل المنهج التوفيقي «داخل ديني» أم أنه «خارج ديني»؟، ألا يمكن اعتبار أنه نوع من الديالكتيك الإسلامي؟ ثم هل يمكن التوفيق في الأصول والمبادئ؟ ماذا لو أدى المنهج التوفيقي إلى التناقض في النتائج بسبب التغيرات في الموضوعات والمقدمات؟

هذا المنهج جدير بالبحث والنظر ولا يتسع المقام في هذه المداخلة الصغيرة والتي تعبّر عن فهم محدود، ربما شبهاته أكثر من واضحاته؛ لذلك نأمل أن يوفق الباحثون وأهل النظر لتجلية هذا البحث.

الهوامش:

- ١- من العقيدة إلى الثورة، ج ١، ص ٢٣٤.
- ٢- المصدر نفسه، ص ٢٢٤.
- ٣- مجلة المحجة، العدد ٤، ص ١٧٩.
- ٤- المصدر نفسه.
- ٥- من العقيدة إلى الثورة، مصدر سابق، ص ٨.
- ٦- المصدر نفسه، ص ٨١.
- ٧- المصدر نفسه، ص ١٢.
- ٨- المصدر نفسه، ص ١٣.
- ٩- المصدر نفسه، ص ١١.
- ١٠- المصدر نفسه.
- ١١- المصدر نفسه، ص ١٠.
- ١٢- انظر: شرح الإشارات، ج ٢، ص ٣٥٢-٣٥٤.
- ١٣- من العقيدة إلى الثورة، ج ٢، ص ٣٩٨.
- ١٤- من العقيدة إلى الثورة، ج ١، ص ١٢٥.
- ١٥- من العقيدة إلى الثورة، ج ١، ص ٢٠٠.
- ١٦- المصدر نفسه، ج ١، ص ٢٣٤.
- ١٧- المصدر نفسه، ص ٢٠٢.
- ١٨- المصدر نفسه، ص ٢٠٢.
- ١٩- المحجة، العدد ٤، ص ١٧٥.
- ٢٠- المصدر نفسه، ص ١٦٩.
- ٢١- المصدر نفسه، ص ١٧٤.



## بحث حول مفهوم اليسار الإسلامي

### في فكر الدكتور حسن حنفي

د. جميل قاسم

المقدمة

بدأ مشروع المفكر حسن حنفي - على ما نعلم - من الوجهة العلمية (الإبستمولوجيا) مع ترجمته لكتاب سبينوزا «رسالة في اللاهوت والسياسة» - ولعلّ أعظم ما أسهم به سبينوزا في الفلسفة هو فصل العقل عن النقل، واستبعاد كلّ التفسيرات الغيبية عن التفكير الفلسفيّ، وقد كانت الدراسات التاريخية التي قام بها لئاناجيل في كتابه «رسالة في اللاهوت والسياسة» استباقاً وتدشيناً للبحوث التاريخية في القرن التاسع عشر، من كتاب حياة يسوع لهيغل، إلى كتاب جوهر المسيحية... لشتراوس، وانتهاء بكتابات فيورباخ اللاهوتية - النقدية والراдикаلية. فهل انتهى الدكتور حسن حنفي إلى ما انتهى إليه سبينوزا في أولوية العقل على النقل، أو على الأقلّ ما قام به ماكس فيبر مؤسس سوسيولوجيا الدين - في مشروعه لليسار الإسلامي؟

إن أولوية العقل على النقل ليست مسألة سبينوزية، ولا غربية، بل لها في التراث العربي - الإسلامي مكان ومكانة، مع الفارابي، وابن سينا، وابن رشد. فقد اقتصر التفكير في الموجودات في الفكر العربي الإسلامي، قبل الفلسفة على قواعد وأدلة أصولية تقوم على الاستصحاب الفقهي، والأدلة الشرعية والأحكام والتكاليف (كالوجوب والخطر والندب والكرامة والإباحة)، وعلى الاستحسان أو الرأي والاستصلاح أو الاجتهاد، وفق قواعد «مضبوطة» تقوم على قوانين اللسان كالنحو والصرف والبيان وشرائط الاستنباط، والاستدلال الفقهي (كالعالم والخاص، والناسخ والمنسوخ، والأوامر، والبيان، والخبر، وحكم العلة، والاحتجاج بخبر الواحد، والقياس والاجتهاد) وفق مبدأ التمييز ما بين المحكم والمتشابه في النص الديني.

وأتى المتكلمون فأضافوا إلى هذه القواعد قواعد أخرى مستمدة من الاصطلاحية الكلامية، ومال هؤلاء إلى نمط من التأويل الكلي، والاجتهاد المُرسل في إطار علم أصول الدين (في الجمع ما بين المصطلح الفقهي والمصطلح الكلامي الفلسفي) (كالعلة والمعلول، والوجود والعدم، والكلي والجزئي إلخ).

وجاءت الفلسفة فوضعت العلم بالموجودات على قاعدة البرهان والمنطق كأساس للمعرفة واليقين، فصار «للقياس» صفة عقلية ومنطقية وبرهانية صرفة، تقوم على التصور والتصديق والحد الصحيح (البرهاني). فالمعرفة اليقينية الضرورية عند الفارابي هي المعرفة الفلسفية، وكل معرفة غيرها مثالات أو خيالات لها: «ما في الملة مثالات لأمر صحت في الفلسفة».

وعند ابن سينا المعرفة تقوم على الحد الصحيح والقياس الصحيح، وهو البرهان، المتميز عن الحد الجدلي (الكلاسيكي) والخطابي (الأدبي) والسوفسطائي، والخيالي (الشعري).

وكذلك الأمر عند ابن رشد، فطرق الحد والتصور والقياس والتصديق ثلاث، هي: البرهانية والجدلية والخطابية، في أولوية البرهان على البيان والعرفان.

قد يقال: إن الفلاسفة المسلمين تأثروا - سلباً - بالنظرة اليونانية العقلانية (اللوجوقراطية) في تقديم الكليات على الجزئيات، والذهنيات على العينية، والماهية على الوجود، غير أنهم أجمعوا على اعتبار المعرفة علماً بالموجودات كموجودات على ضوء العقل

في كتابه الموسوعي الكبير «من العقيدة إلى الثورة» يتّبع الأستاذ حنفي في منهجه التأويلي الطريقة الكلاميّة الأشعرية، وهي طريقة جدليّة، تقوم على نظرية الكسب، والسببيّة الطبيعيّة الميتافيزيقية، وذلك في تمييزه ما بين العلوم الأصيلة والعلوم الدخيلة في الإسلام، سيراً على خطى الشيخ الإصلاحى مصطفى عبد الرزاق في اعتبار علم أصول الفقه أو «الفلسفة الفقهية» - على حدّ تعبيره - أقلّ نواحي التفكير تأثراً بالعناصر «الأجنبيّة» الدخيلة (اليونانية) وهو نمط من التفكير يتفق برأى الشيخ عبد الرزاق مع طبيعة العرب العمليّة الفكرية، البعيدة عن مباحث ما وراء الطبيعة الميتافيزيقية المجردة، وأقرب إلى مفهوم الحكمة منه إلى الفلسفة.

وقد تبنّى هذه الأطروحة - قبل الأستاذ حسن حنفي - المفكر الإسلامي علي سامي النشار في كتاب المشهور «مناهج البحث عند مفكرى الإسلام» وفيها يتلاقى الأخير مع ابن تيمية ليس فقط في مناهضة الفلسفة والمنطق - مع أهميّة هذا النقد من الوجهة العلميّة الإستمولوجيّة - وإنما مع الاستشراق التقليدي في ردّ قصور العقليّة السامية (الإسلاميّة واليهوديّة) إلى استعداد فطريّ طبيعيّ، لإنتاج أمر واحد في دائرة واحدة هو «التوحيد».

في كتابه «التراث والتجديد» يؤسّس الدكتور حنفي نظريّته الفكرية الحضاريّة على الأصول الأولى في الوحي والكتب المقدّسة أي ما يعادل «علوم القرآن» في تراثنا القديم. وغايته في ذلك إمكانيّة تحويل الوحي إلى علم إنسانيّ شامل، لتحقيق الوحي في التاريخ، من مراحل الوحي السابقة على الإسلام (العهد القديم والعهد الجديد) مروراً بالإسلام، وانتهاءً بالعصور الحديثة. وذلك لتجاوز مناهج التفسير التي عرفها تراثنا القديم (الكلامية والفلسفيّة والفقهية والصوفيّة) التي ترواح برأيه بين مناهج نصيّة أو عقليّة أو واقعيّة أو وجدانيّة، هذا مع محاولة نظريّة جديدة للتفسير جامعة لها كلها، تكون بمثابة إيديولوجيا تنظر للواقع وتطوره ابتداءً من الوحي وانتهاءً بالجهد الإنسانيّ.

ماذا عن اليسار الإسلامي؟ اليمين واليسار في الفكر الدينيّ - بنظر الدكتور - حنفي - هما وضعان اجتماعيان يدلان على وجود طبقتين اجتماعيتين، تحاول كلّ طبقة أن تدافع عن حقوقها بالأبنية النظرية المتاحة في المجتمعات التقليديّة وهي العقائد الدينيّة. وهي بتعريفه - قضية عمليّة وليست قضية نظريّة، وبناء اجتماعي أكثر منه حقيقة فكريّة. تحاول إحدى الطبقتين، وهي الأقلّيّة المسيطرة على وسائل الإنتاج والمسيطرة على الحكم،

استغلال الطبقة الأخرى، لصالحها، عن طريق الفكر الديني أي تفسيرها للدين لصالحها، كما تحاول الطبقة الأخرى، وهي الأغلبية المستغلة، إعادة تفسير الدين لصالحها للقضاء على الأقلية المسيطرة بنفس السلاح ( الدين ) وهذا هو معنى العبارة المشهورة عن الدين بأنه «أفيون الشعوب وصرخة المضطهدين» - أو «فيتامين الشعوب»<sup>(١)</sup>

تقوم نظرية العلم أو المعرفة في علم أصول الدين كما يفهمه الدكتور حنفي على موقفين: الأول يجعل الإيمان وسيلة للمعرفة، والإيمان فعل أولي لا يسبقه فعل آخر، يقبل ولا يرفض، يسلم به ولا يعترض، يأخذ ولا يعطي، ثم يأتي دور النظر في تبرير الإيمان وفهمه دون نقده وتمحيصه. وهذا هو موقف اليمين، فال تسليم يؤدي إلى الطاعة والرضا بما يعطى للشعب من حقائق عليه قبولها، من الطاعة للأمراء إلى الانقياد للحكام إلى التسليم بالوضع القائم والاستكانة والخضوع له.<sup>(٢)</sup>

أما بصدد نظرية الوجود، إجابة على سؤال: ماذا أعرف؟ فهنا ثمة موقفان: الأولى يريد جعل موضوع المعرفة هو الحادث، المتغير، الممكن، ويقصد بذلك العالم الذي نعيش فيه حتى يمكن الانتقال بعد ذلك من الحادث إلى القديم، ومن المتغير إلى الثابت، ومن الممكن إلى الواجب، فالعالم محكوم عليه هنا، بالفناء من أجل إثبات موجود وراء العالم يكون هو البقاء، والحكم على العالم بالفناء إلخ. والعالم هنا ليس إلا وسيلة لإثبات شيء آخر، هو الله. فالله هو الباقي، والعالم هو الفاني، الله هو الفني والعالم هو الفقير المحتاج. ويستطيع الفني أن يفعل بالفقير ما يشاء، فلا قانون يحفظ للفقير حقوقه إلا رحمة الفني به، ولا إرادة تقف في مواجهة الفني إلا بفضه وإرادته، ومن ثم لا توجد قوانين للطبيعة، بل يمكن للحجر أن ينقلب ذهباً، والعصا ثعباناً، ويعيش الإنسان في عالم يحكمه السحر ويدركه بالخرافة...<sup>(٣)</sup> وهذا هو موقف اليمين في الفكر الديني.

في مقابل ذلك، هناك اتجاه آخر يجعل هذا العالم باقياً مستقراً، ويجعل جهد الإنسان فيه منتجاً ومؤثراً، فالعالم ليس ممكناً، بل واجباً، وليس حادثاً، بل قديم يخضع لقوانين طبيعية مطردة، يمكن للإنسان معرفتها والسيطرة على الطبيعة من خلالها، واستغلالها لصالحه، وتستعصي على محاولة للقضاء عليها أو التدخل في سيرها، وعليها تتحطم كل الإرادات المسيطرة، وكل القوى القاهرة، فلا صوت يعلو على صوت الطبيعة، ولا قانون يطفى على قانونها، فالعالم ليس وسيلة لشيء آخر بل هو غاية في ذاته، وهو ليس فانياً، بل باقٍ، ووجود الإنسان فيه ليس عارضاً، بل جوهرى. وذلك هو اليسار في الفكر الديني.

وقد يستغل اليمين هذا الموقف اليساري لصالحه - كما يفسّر نظريّة المعرفة - عندما يفسّر الطبيعة واضطرابها لصالح النظم التسلطية والرأسمالية، فيجعل قانون العرض والطلب أو الصلة بين صاحب رأس المال والعمال، أو قوانين الربح والاحتكار قوانين طبيعية وحتمية...

كما يمكن لليسار إعادة تفسير موقف اليمين لصالحه وذلك بالاعتماد على لا حتمية قوانين الطبيعة لصالح الجماهير، فالنظام الرأسمالي لا يكون - والحال هذه - نظاماً ثابتاً، بل يمكن تعديله، وهذا النظام الذي ترى فيه الأقلية المسيطرة أبدع ما أنتجه العقل البشري يمكن الثورة عليه وقلبه رأساً على عقب إلخ<sup>(٤)</sup>

وقس على ذلك سائر الموضوعات، من موضوعة الذات الإلهية، والموقف منها إلى نظريّة الصفات والذات، إلى الأفعال المطلقة والإرادية، والعقل والنقل، والخير والشر، والحسن والقبح إلخ... الواردة في التراث الإسلامي الكلاسيكي.

وتدخل هذه الموضوعات (الذات والصفات، والأفعال)، بشقيها خلق الأفعال، والعقل والنقل ضمن الإلهيات التي تشمل نظريّتي التوحيد والعدل، أو ضمن العقليّات وهي الأمور التي يمكن الوصول فيها إلى يقين عقليّ والتي تعتمد على برهان عقليّ بالإضافة إلى برهان النقل... أما الموضوعات الأربع التالية (النبوة والمعاد والأسماء والأحكام، والإمامية) فإنّ ها تدخل في نطاق السمعيّات التي لا يمكن الوصول فيها إلى يقين عقليّ والتي لا تعتمد إلا على النقل وحده ومن ثم فهي ظنيّة لا يكفر منكروها.<sup>(٥)</sup>

وهنا يبدو موقفان: الأول يعني يحاول الجمع بين المجموعتين فيرد العقليّات إلى السمعيّات هادماً الأساس العقليّ اليقينيّ الذي تعتمد عليه، وهو بهذا يساوي الله بأمور المعاد، ويقسم الناس إلى مؤمنين وكفار، ويجعل النبوة ضروريّة ولا قوام لحياة الناس بدون نبوة، وأن الإنسان قاصر عقلاً، فهو يحتاج إلى وصاية من الخارج.

وفي مقابل ذلك يرفض اليسار كل أشكال الوصاية على الإنسان، ويجعله مستقلاً، قادراً لا يحتاج إلى عون خارجيّ نظريّ أو عمليّ ويضع الإنسان في مجرى التطوّر التاريخيّ.

وإذا كانت النبوة تتناول ماضي الإنسان على الأقل، فإنّ موضوع المعاد قد يكون هو الموضوع الأساسيّ في السمعيّات، فلا يوجد دين إلا ويتناول موضوع الأخرويات إجابة عن سؤال: ماذا يحدث للإنسان بعد الموت؟ وهنا يبدو موقفان: الأول يجعل الله هو الذي يميّز

وأن الموت حادث بقضاء الله وقدره وواقع بفعل الله وليس بفعل الأمراض وحوادث الطرق أو الاغتيالات إلخ..

وفي مقابل ذلك، الموقف اليساري يجعل الموت واقعاً بأسبابه المباشرة مثل الأمراض وحوادث الطرق والاغتيالات والحروب، وبتغيير الواقع تقل أسباب الموت ويحيا الإنسان، فالواقع يمكن تغييره إلى واقع أفضل والموت يمكن الإقلال من نسبته بالقضاء على الأمراض، ونشر السلام الداخلي والخارجي، وتنظيم المرور للتقليل من حوادث السير إلخ.

ويأتي موضوع السياسة، كآخر موضوع تقليدي في علم أصول الدين القديم، ويظهر موقفان: الأول موقف اليمين الذي يجعل السياسة ملحقة لعلم أصول الدين، وليست أصلاً من أصوله، كالتوحيد والعدل، وليست السياسة من الممارسة اليومية للمؤمنين، فقد لعن الله ساس ويسوس - كما قال الإمام محمد عبده مثلاً - .

وفي مقابل ذلك هناك موقف آخر يجعل من السياسة أصلاً لا فرعاً، وأنها هي المحققة لأصول الدين، وأن الله والشعب صنوان. وهو الموقف الذي يجعل الفكر السياسي يدور حول بناء المؤسسات الدستورية، وهو موقف النظم التقدمية ضد عبادة الأشخاص، فالزعماء ترحل والشعوب تبقى، والمؤسسات قوية ومتجردة لا يمكن إفسادها، وولاء الحاكم للمبادئ والتزام الدستور، وبالتالي فإن النظم التقدمية هي نظم ديمقراطية بطبيعتها.<sup>(٦)</sup>

ويختتم الكاتب في موقفه من التراث والتجديد قائلاً: لا أريد أن أعطي مفتاحاً وأقول: إن اليمين واليسار في الفكر قد مثلته الأشاعرة والمعتزلة في تراثنا القديم، فالأشاعرة هم اليمين في الفكر الديني، والمعتزلة هم اليسار في الفكر الديني، وبالتالي تكون مأساتنا أننا بتكويننا الأشعري يمين، في حين أننا بوضعنا الاجتماعي وبدخلنا المحدود وبأرثنا الزراعية يسار. وبالتالي يكون اختيارنا الفكري غير واقعنا المادي، وهنا تظهر ضرورة إعادة الاختيار الفكري حتى يتفق الفكر مع الواقع.<sup>(٧)</sup>

هذه الخلاصة تبين موقف الكاتب المتأثر في التراث، وهو كناية عن حالة محايرة ما بين أشعرية في الفكر، واعتزال في السياسة، والاجتماع، وهو موقف تقليدي وقع فيه العلامة ابن خلدون، الذي كان أشعرياً في الفكر يدعو إلى إبطال الفلسفة، ودهرياً في السياسة والاجتماع وعلم التاريخ والمعاش (الاقتصاد).

كيف السبيل إلى الخروج من هذه الحالة الانقسامية؟ لا يقدم الكاتب حسن حنفي

أجوبة نهائية، فهو سلفي في الفكر، تقدّمي في السياسة، غربي العقل شرقي الهوى. وهذه الحالة البيئية نلاحظها عنده في كتابه «مقدمة في علم الاستغراب» حيث يؤسس «علم الاستغراب» (باسم الفلسفة) كتيضة للاستشراق. فيقول مثلاً: الاستغراب هو الوجه الآخر والمقابل والنقيض من الاستشراق، فإذا كان الاستشراق هو رؤية الأنا (الشرق) من خلال الآخر (الغرب) فإن علم الاستغراب يهدف إلى فك العقدة التاريخية المزدوجة بين الأنا والآخر، والجدل بين مركب النقص عند الأنا ومركب العظمة عند الآخر.<sup>(٨)</sup>

هل تقوم المعرفة، بالمحصلة على مركبات سيكولوجية؟

وما هي الطريقة الصحيحة في العلم (المعرفة) والعمل؟

الحلّ برأينا، هو في الاستعادة التجاوزية (الجينية الوجعية) والتاريخية للتراث، على أساس وجودي، ومستقبلي، في جدلية الماضي والحاضر والمستقبل.

وهذه الاستعادة تحكمها حاجة الأمة إلى الوحدة، والتقدم، وتأكيد الذات والكيونة، ولا ينفصل في هذه العملية، الإصلاح الديني، عن النهضة، عن التنوير، وهذا الأمر يتطلب تجاوز النظرة الأصولية، أيًا كان لونها، باتجاه فكر جديد ديني ودنيوي، يقترن الديني بالديني، بالحدثة دون خوف من محدثات الأمور يأخذ من التراث عناصر الإيجاب كلها، من منطق الفلاسفة، إلى علوم الذرية التجريبية عند العلماء، إلى مفهوم الإرادة والاختيار عند المعتزلة، على مفهوم الإرجاء (بتقديم المعرفة على الإيمان والإيمان على الإسلام، وإرجاء الحكم على الإنسان إلى الله تعالى) إلى التصوف العقلي الداعي إلى تقديم الروح على النص، والمعنى على الحرف، في وحدة الوجود، ووحدة المذاهب والأديان، إلى النظريات الكونية الحديثة في علوم الإنسان، بمنأى عن النزعات التمركية على الذات، والاتباعية، والتبعية في علاقة الذات بالآخر، والإنسان بالجماعة الوطنية والإنسانية، في مشروع جديد يعطي المشروعية لأمنا العربية والإسلامية بمعزل عن التوقع المذهبي، والطائفي، والقومي، وبمنأى عن التمدب الشيعي والسني، والبحث عن الفرقة الناجية، في الفرق ما بين الفرق.

وهذا الأمر لا تضمنه إلفاسفة الاختلاف التي تقوم على التعددية الفكرية والروحية. وعلى اعتبار النقد سلطة فوق كل سلطة والمعرفة العلمية (لإستمية) معيار للحق والحقيقة، والإنسان معيار الوجود والكيونة في علاقته مع الله والكون والكيونة.

لقد قام الإصلاح الدينيّ في الغرب على البروتستانتية، والعودة إلى الطبيعة، والنزعة الإنسانية (أصالة الإنسان) وما حملته من أخلاقيّة جديدة تقوم على العلم والعمل، والعقد والعهد والوعد، والمبادرة والريادة والتفسير الوجوديّ (الزماني) لعلاقة اللاهوت بالإناسوت، وكم نحن بحاجة إلى لاهوت تحريري، أو «بروتستانتية» إسلامية نرى علاماتها في النموذج التركي والماليزي والإيرانيّ الإصلاحيّ، يعيد لأمّتنا العربيّة والإسلاميّة دورها الحضاريّ لتحرير الإنسان والإنسانية من الاستعمار والاستثمار والاستعمار - كما يقول علي شريعتي - من أجل إقامة مشروع تقوم عليه مشروعاتنا في هذا العالم!

#### الهوامش:

- ١ - الدكتور حسن حنفي، اليمين واليسار في الفكر الدينيّ، منشورات دار علاء الدين، دمشق، ودار الثقافة الجديدة، القاهرة، ص ٦-٧.
- ٢ - المرجع نفسه، ص ٧.
- ٣ - المرجع نفسه، ص ٩.
- ٤ - المرجع السابق، ص ١١.
- ٥ - المرجع السابق، ص ٢٠٩.
- ٦ - المرجع السابق، ص ٢٤.
- ٧ - المرجع السابق، ص ٣٢.
- ٨ - د. حسن حنفي، مقدمة في علم الاستغراب، منشورات مجد، بيروت ٢٠٠٠، ص ٢٣.



## حوار في المشروع ومرتكزاته الفكرية

حوار مع حسن حنفي

### المقدمة

**المقدمة:** في ختام المداخلات التي تقدّمت في الندوة لا بد من طرح بعض الأسئلة على الدكتور حسن حنفي، تدور في الغالب حول المرتكزات المنهجية التي ينطلق منها في مقارباته للهموم التي عالجها. وإذا سمح لنا أن ننطلق من الأسس العامة للوصول بعدها إلى التفاصيل، نبدأ بالسؤال حول الخريطة العامة لفكركم، ففضلوا.

الدكتور حنفي: أشكر معهد المعارف الحكمية والإخوة أصحاب المداخلات، والإخوة الحاضرين. ظننت أنني معزول في الثقافة الفلسفية المعاصرة، وكنت أحسب أنه رغم هذا الجهد الذي استمرّ تقريباً نصف قرن، إلا أنني لا زلت أغتني وأصقّق لنفسني؛ لكن بعدما استمعت إليه ضاع هذا الخوف، وعرفت أن الإخوة يقرأون ويعرفون ويحلّون وينقدون ويتساءلون، وبالتالي حدث لي نوع من الاطمئنان. ويجمع اهتماماتي المتفرقة ثلاث جهات: المشروع وإحياء التراث والتجديد، وإعادة بناء العلوم القديمة، أخذ موقف من الغرب والهّم الحاضر، الهّم السياسي في اليسار الإسلامي وفي المساهمة في تغيير الأمر الواقع. وقد برز الاهتمام من قبل المدخلين بعملتي المسمّى من النقل إلى الإبداع ومحاولة لإعادة النظر في علوم الحكمة القديمة أكثر ممّا ركزنا على «من العقيدة إلى الثورة» وهو محاولة إعادة بناء علم الكلام القديم من أجل تأسيس علم كلام جديد، يبقى مشروعياً لإعادة بناء أصول الفقه يستحقّ التوقّف؛ الأمر الذي لم يحصل وربما تسمح فرصة أخرى بذلك؛ وذلك لأنّ أصول الفقه هو العلم الذي أشير إليه بأنّه هو الإبداع الفكري القديم أكثر من الفلسفة والكلام والتصوّف.

حول كتابي «من النقل إلى الإبداع»، لا زال الوافد الغربي منعزلاً عن الموروث القديم باستثناء بعض المحاولات، ولا زلنا ننقسم إلى المتخصّصين في الثقافة الغربية والمتخصّصين في الثقافة الإسلامية، جامعاتنا وتربيتنا مبنية على سؤالك عن أيّ فرع أنت متخصّص فيه هل الإسلاميات أم في الغربيات؟ ابن سينا هل هو إسلامي أو غربي أي يوناني، ابن رشد أيضاً باستثناء ظاهرة عبد الرحمن بدوي الذي يجمع بين الثقافتين، وربما زكي نجيب محمود، لو أخذنا فترته الأولى مع فترته الثانية عندما أصبح كاتباً في الأهرام وحاول أن يجمع بين الثقافتين منذ نقد الفكر العربي حتى حصاد السنين.

صحيح أنني أنتسب الآن للمدرسة التي أسسها مصطفى عبد الرزاق وتلاميذه والتي حاولت أن تكون رداً على المستشرقين، لكنّ علي سامي النشار ما زال يعتقد أنّ ما يسمّى حكماء هم دوائر منعزلة عن الفكر الإسلامي، وأنّ أصالة الفكر الإسلامي كما قال مصطفى عبد الرزاق تكمن في علم أصول الفقه، كما أوصى بدراسة هذا العلم لمناهج البحث عند مفكري الإسلام ونقد المسلمين للمنطق.

ملاحظتي على علم الكلام جمعه بين مدح الله ومدح السلطان، هذا ما أركز عليه لأنني أخذت مقدّمات كل كتب علم أصول الدين ووجدت فيها أنّهم يمدحون الله ويتنون عليه، ثمّ

ينتقلون إلى مدح السلطان وربما كان ذلك في صفحة واحدة؛ لذلك أردت إخراج علم أصول الدين من هذا الواقع إلى أن يكون الله فاعلية في قلوب الناس والقادر، رغبة منّي بتحويل العقيدة إلى ثورة والذات والصفات والأفعال إلى الوعي الذاتي والنبوة والمعاد إلى التاريخ وإحساسنا بالتاريخ، والتعدد أي حرية الاختيار والعدل أساساً.

أنا أكتب كما كنت أقول على ثلاث مستويات، أكتب للخاصة مشروع التجديد بجبهاته الثلاث، وإعادة بناء العلوم القديمة، الكلام من العقيدة إلى الثورة، الحكمة في من النقل إلى الإبداع، وأصول الفقه في من النص إلى الواقع ويصدر في هذه الأيام في بيروت كتاب من الفناء إلى البقاء إعادة بناء علوم التصوف وأكتب الآن من النقل إلى العقل، في إعادة بناء العلوم النقلية الخمسة القرآن والحديث والتفسير والسيرة والفقه، قبل أن أبدأ بإعادة النظر بالجبهة الثانية علم الاستغراب كتبت عن فيشر واسبينوزا وأستمر في اليسار الهيجلي وكانط وبعض الدراسات عن مونييه وعن بعض فلاسفة الوجود ... الخ.

وبعبارة أخرى: أنا أعيد بناء العلوم وليس الأفكار ولا الموضوعات آخذ العلم بأكمله، علم الكلام وعلوم الحكمة وعلوم التصوف وعلم أصول الفقه، وآخذ العلوم النقلية الصرفة، ومن بين ما اشتغلت عليه علوم القرآن والحديث والتفسير والسيرة والفقه، أسعى لتطوير هذه العلوم وكتابتها لعصر جديد كما طورها القدماء، وأنا في كل فصل في أول كتاب لي أصف تاريخ تطور هذه العلوم من مرحلة إلى مرحلة. أنا أرتبها ترتيباً زمنياً حتى أساعد القارئ على أن يقرأ تطور هذه النصوص القديمة ويعرف ما الذي أتى في البداية وما الذي أتى في الوسط.

مشروع التراث والتجديد له جبهات ثلاث، الجبهة الأولى، هي إعادة بناء العلوم القديمة، وهناك جبهة ثانية، هي الموقف من الغرب وفيه كتبت علم الاستغراب «مقدمة في علم الاستغراب»، وترجمات عن اسبينوزا، وفيها قضايا معاصرة في الجزء الثاني لكن بعدما انهي العلوم النقلية سأخصص من جديد، وهناك جبهة جديدة هي التعامل مع الواقع مباشرة دون نصوص قديمة أو نصوص جديدة.

أنا أتكلم عن نصوص التراث، وعندما أتى للعلوم النقلية سأتكلم عن علم التفسير وأنا كتابي عن علوم القرآن من المحمول إلى الحامل لا أتكلم عن القرآن، بل حوامل القرآن الزمانية والمكانية والاجتماعية واللغوية والبلاغية والرواية؛ أي الحوامل التي من خلالها أتناول الوحي وبلغنا به.

وأخيراً: لا يمكن إسقاط التراث؛ لأنه جزء حي من الواقع وأيضاً أزمة واحدة وليست أزمتان عديدة وأنا أمامي فلسطين وباكستان والصومال ما هي الأولوية وأنا أرى أمامي كل هذا العذاب، وماذا لو انتهى العمر وأنا لا زلت في الأزمة الأولى، فالرؤية الشاملة كما فعل القرآن الكريم. أنا أستغرب موقف من لا يعيش الأزمة ولا يشعر بها! أنا أعيشها ٢٤-٢٥ ساعة. كيف لا أشعر بأزمة هوية: عربي، إسلامي، شرق أوسطي كلها اقتراحات مطروحة أمامي... وأحياناً الصراع يحتم علي الاختيار، فأنا عربي مسلم ضد اليهودي الصهيوني، فلا أستطيع إلا أن أدخل في هذه التحليلات حتى أكون جزءاً من حركة الواقع.

**الهجرة:** ربما يكون التساؤل حول المصطلحات والنقاش فيها ليس من الأولويات، ولكن لما كان مصطلح التجديد مركزياً في المشروع الفكري الذي تعملون عليه، نود أن نتساءل عن اختيار هذا المصطلح؟

الدكتور حنفي: في الحقيقة إن آخر عبارة في التراث والتجديد، الذي كتب سنة ١٩٦٥ بالفرنسية رغم أن بعض الناس يظنون أنه كتب سنة ١٩٨٠ وهذا التاريخ هو تاريخ الطبعة العربية للنص الذي هو في الأصل مقدمة لأطروحة قدمتها لنيل شهادة الدكتوراه باللفة الفرنسية، ثم ترجمتها لأثير الفكر وأحرّك الراكد منه؛ لأن أكثر الناس لا تعرف الفرنسية.

فآخر عبارة في التراث والتجديد هي أن مقدمة ابن خلدون شرحت أسباب انهيار الحضارة العربية، والتراث والتجديد أتى بعد سبعة قرون، وهو مقدمة أخرى تضع شروط النهضة، وليس من المعقول أن نظل في إطار ابن خلدون. لقد انتقلنا من البدو إلى الحضرة، ابن خلدون أتى في القرن الثامن، فأن الأوان للمفكرين العرب أن يشرعوا بإرساء قواعد وشروط النهضة.

من الناس من يقول إن التجديد بدعة. ومنهم من يقول: إن الله يبعث على رأس كل مائة عام من يجدد هذا الدين. والأمر عينه يمكن قوله عن الأديان نفسها عندما يقاس بعضها إلى بعضها الآخر. فالمسيحية هي قراءة روحية عن اليهودية، والإسلام هو تفسير لليهودية أخلاقياً وللمسيحية عملياً. والتراث ليس هو النصوص والمدونات فقط، بل هو الثقافة والتقاليد والأمثال العامة وكل المخزون الثقافي الذي يؤثر في سلوك الناس. وأما حول اختياري لمصطلح التجديد بدل الإحياء، فإنه لاعتقادي بأن كلمة التجديد أقوى دلالة

حيث إن الإحياء هو بعث شيء ميت. أمّا التراث والتجديد فهو إعادة تأويل لإعادة التفسير لشيء لم يمّت بعد.

التجديد، والاجتهاد، والتحديث، كلّها ألفاظ يدرسها علماء الاجتماع وهناك مجلّدات كُتبت في هذه المواضيع ولها ألفاظ مرادفة بكلّ اللغات الخ، لا أظنّ أنّ لذلك مجالاً للدخول فيه، لكن على الأقل هو حقّه. عشرات الكتب كتبت عن المجددين في الإسلام وهناك من حاول أن يؤرّخ طبقاً لهذا الحديث المجددين في كلّ قرن.

البعد الحاضر في التراث، التراث ليس ماضياً، بل ما زال حياً وأنا أرى الغزالي وابن سينا وابن تيمية ومحمد عبده في الأسواق والشوارع، فهو ليس ماضياً هو حاضر معاش يعيشه الناس.

**الهجة:** في كتابك التراث والتجديد توجّه نقداً صريحاً وواضحاً لمناهج المستشرقين ولا تقصر نقدك على المنهج التاريخي عندهم، فما هي دوافع الدكتور حسن حنفي لنقده وما هي البدائل التي يقدمها؟

الدكتور حنفي: المنهج التاريخي عند المستشرقين يرصد الفكر باعتباره وقائع وأشخاص وحوادث، لكن كيف يفسّر هذا الفكر لصالح أمة وهو لا ينتسب لهذه الأمة، بالعكس قد تتدخل أحياناً بعض الأهواء الغربية في تشويه صورة التراث الإسلامي.

ملاحظتي حول الشخصنة (وهي من سمات الاستشراق) هي أنه لا يمكن تفسير الأفكار بالأشخاص، فلولم يأت ابن سينا لأتى غيره، لأنّ التاريخ حاجات، قبل ابن سينا كانت هناك شروح جزئية لليونان عند الفارابي وعند الرازي، عظمة ابن سينا هو أنّه أعطانا موسوعة الشفاء والنجاة والإشارات والتنبيهات والطبيعيّات في علوم الحكمة الخ، لكي يعطينا منظوراً كلياً، فالتاريخ هو الذي يبدع والأشخاص ما هم إلا معبرون عنها.

وبالتالي نقضت مناهجهم ليس فقط التاريخية، ولكن الإسقاطيّة، والتحليليّة التي تتجنّب الرؤيا الكلية والأثر والتأثر، ففي كلّ مرة عندما يجد شيئاً متشابهاً بين المسلمين وأرسطو لا يفترض أنّ العقل البشري واحد، لكن يفترض أثر أرسطو في المسلمين حتى انتهى الإبداع. وأنا كتبت من النقل إلى الإبداع ضدّهم لكي أثبت أنّه بالرغم من النقل والترجمة والشرح والتلخيص والعرض إلخ، إلا أنّه هناك إبداع في الطبيعيّات والمنطق وفي الميتافيزيقا وخاصة في العلوم الطبيعيّة والرياضيّة التي يعيبون علينا أنّنا لم نحسنها. لا بد

لنا من تغيير نظرتنا إلى الواقع وإلى أنفسنا لماذا نعيش دائماً روح الهزيمة.

**المحنة:** ربّما يلاحظ القارئ المدقّق في نصوص حسن حنفي شيئاً من التعارض بين النصوص، سواء بين كتاب وآخر، أو في الكتاب نفسه، فهل هذا يمثل هذا نتيجة لنقد ذاتي يمارس من قبلكم؟

الدكتور حنفي: أنا لم أضع النصوص متعارضة، ولكنّها تبدو أحياناً كذلك؛ في الفقه الإسلامي باب مهم وأساسي يعرف بباب التعادل والتراجع، أو التعارض، سواء في الأخبار أو في النصوص، وبالتالي هذا منطق إسلامي معروف. التعارض فيّ أنا، وفي طريقة فهمي لم أفهم كلّ الجوانب من النص، وهذا شيء طبيعيّ.

أنا في كلّ كتاب أنقد نفسي في كتابي السابق، ففي «من النقل إلى الإبداع» أنقد خطائيّة «من العقيدة إلى الثورة»، وفي «من النص إلى الواقع» أنقد المغالاة في تحليل المضمون في «من النقل إلى الإبداع»، وفي «من الفناء إلى البقاء» الذي سيصدر خلال هذا الشهر أنقد أيضاً مغالاتي في التحليلات اللغوية في «من النص إلى الواقع»، وأنا أكتب الآن «من النقل إلى العقل» أنقد مغالاتي في تحليل الأشكال الأدبيّة لأعمال الصوفيّة، فأنا في كلّ عمل أبدأ من الصفر، وكأنّني لا أعلم شيئاً وأحاول أن أبحث برؤية جديدة ومنهج جديد.

**المحنة:** من الاتجاهات الفكرية العربية المعاصرة ما يوصف بأنه توفيق، فهل يرى حسن حنفي نفسه داخل هذه الدائرة؟

الدكتور حنفي: هل أنا توفيق؟ ماذا يعني التوفيق؟ هل من يجمع بين الوارث والموروث يكون توفيقاً، هل الذي يجمع بين القديم والجديد وهو عنوان المشروع التراث والتجديد يكون توفيقاً؟ هل الذي يجمع بين فرق الأمة دون الوقوع في مازق فكرة الفرقة الناجية يكون توفيقاً؟ هل الذي يتنفس برئتين والذي يرى العالم بعينين والذي يسير على قدمين يكون توفيقاً؟ فإن لم أفعل ذلك سأقع في الثنائيات المزيّفة: أصوليون علمانيون، قدماء ومحدثون، أنصار الأصالة وأنصار المعاصرة، هل الإصلاحيون توفيقيون؟ هل السيد محمد حسين فضل الله الذي يحمل هذا الهمّ توفيق؟ هل علي شريعتي الذي يجمع بين التراث والهمّ المعاصر توفيق؟

أنا أرى ضرورة إعادة النظر في ذلك حتى نستطيع تجاوز هذه الهوة وهذا الاستقطاب الشديد الذي نعيشه الآن بين إخوة أعداء، فريق يكفر فريقاً وفريق يخون فريقاً، وبالتالي،

هل التوحيد توفيقى؟ الذي يجمع بين الله والعالم، الذي يصف تجلّي الذات الإلهية في الطبيب. هل وحدة الوجود توفيقية؟ في رأيي أنّ عظمة الحضارة الإسلامية أنّها توحيدية تجمع بين المتناقضات وأنا كنت البارحة في الندوة الشهرية عن المنطق والشعر، محاولات الجمع بين الإيقاع المنطقي والإيقاع الشعري، هل هذه توفيقية؟ هل التناقض ظاهري أم حقيقي؟

وإن الحكم بالتوفيق ربّما يقوم على عقلية مفرقة في حين أنّ ثقافتنا تجميعية وتوحيدية. ربّما استعمالي بعض المفاهيم المعاصرة مثل أسلمة العلوم لوصف الغزالي في منطقهُ إنّما هو في الحقيقة إعادة النظر في حقيقة الوارث والموروث وكيف أنّ الغزالي استطاع أن يعيد عرض المنطق اليوناني من خلال مقولات إسلامية، فالمنطق هو علم الميزان كما يسمّيه.

يستطيع أحد الباحثين أن يضع التراث والتجديد من منطلق سيكولوجية المفكر، وكيف أنّه ابن عصره؟ وسوسيولوجية المفكر وكيف أنّه يعبر عن الأزمنة التي يعيشها العصر؟ ضاع نصف فلسطين في العصر الليبرالي، وضاع النصف الثاني في العصر القومي الاشتراكي في ١٩٦٧ وأنا في حيرة بين هموم الأمة وبين المداخل الإيديولوجية لقضاياها الرئيسية. وعلى أي حال أنا أؤيد التواصل بين الأديان وبين قطاعات الفكر، فأنا لست ظاهرة أتت من الصفر. ولكنّي أحاول في التراث الفلسفي المعاصر لذلك كتبت حوار الأديان، إنتي من هذا الجيل: عبد الرحمن بدوي وزكي نجيب محمود وغيرهم، وما أنا إلا أحد هؤلاء التلاميذ، لذلك حوار الأجيال مهم. صحيح أنا أوّل الثقافة الغربية وأوّل الثقافة الإسلامية لكن دون أن أوفق أحاول أن أحقق التغيّر من خلال التواصل.

**الهجرة:** طرح أحد المداخلين تساؤلا حول محاولتك بيان أهمية الطبيعة الإنسانية

عند القدماء، فما تعليقكم على ذلك؟

الدكتور حنفي: ما قاله الأخ جهاد في محاولتي لبيان أهمية الطبيعة الإنسانية عند القدماء، منهج تحليل المضمون يعطيني أدلة ضدّ هذين التيارين أو الثلاث، المستشرقين الذين يقولون إنّنا لم نبدع، الأصوليون الذين يهتمّون علوم الحكمة، والمتغربون الذين يعتبرون الفلاسفة الإسلاميين كالكندي وابن سينا وابن رشد نماذج للتعامل مع الغرب، وبالتالي لا ضير في أن أكون أحد ممثليه. ويرجع سبب عدم ذيوع علوم الحكمة إلى أسباب عدة منها: وجود الفقهاء، الأمن الثقافى، التخفي، استعمال الوارث من أجل عرض الموروث،

لكن في النهاية، الثقة بالنفس من أجل الإبداع محاولة إيجاد فقيه فيلسوف؛ وهنا تبرز أهمية أمثال ابن رشد ومحمد باقر الصدر والخميني وغيرهم.

أنا أصف تطور النصّ الفلسفي في مراحل المتعددة من مرحلة الترجمة إلى مرحلة التعليم إلى مرحلة الشرح والتلخيص. ثمّ التحول الذي قام بدور العرض، العرض الأكاديمي النسقي في الشفاء، والعرض الشعبي عند أخوان الصفا وبعد العرض يأتي التحول واستعمال الوافد من أجل غلبة الموروث في مرحلة غلب فيها تمثّل الوافد في مرحلة، ثمّ يختفي الوافد لعرض الموروث، ويختفي العكازان السندان الرئيسيان من أجل عمل إبداعي عقلي ظهر أساساً بالعلوم الطبيعية والفلسفة.

**المحنة:** ربما قيل الكثير حول الفلسفة العربية وتطورها وازدهارها أو اضمحلالها

وبوارها وفقدانها الفاعلية، ما هو تعليقكم على ذلك؟

أين الفلسفة العربية الراهنة؟ كلنا نحاول أن نصفها وأن نعرضها وأن نساهم فيها وأن يطور الجميع من أجل مشروع مستقبلي تأسيس فكر عربي راقى. ومن بين المحاولات محاولتي وأود أن أعلق على بعض ما قيل: فإن مدخلي إلى الفلسفة ليس إبستيمياً، بل هو مدخل التأويل؛ لأنّ خطورة الإبستمولوجيا هي إعطاء الأولوية للنظر على العمل، وأنا من أنصار العمل، وعلى عكس ما يقول ديكارت بشكل أو بآخر أنا أؤمن بقاعدة: «أنا أعمل فإذا أنا موجود».

على أي حال، فإنّ محاولاتي لهذا الجمع بين النظر والعمل، يجعلني قريباً من المفكرين الشباب. ومحاولتي لتأسيس الفكر الديني الذي يقوم على مقارنة الأديان ربما يمكن مقارنتها من بعض الوجوه بمحاولات ماكس مولر، لكنني لست أشعرياً، بل ربما كنت معتزلياً خارجياً يقوم على الجمع بين التوحيد والثورة، أصولياً يجمع بين الأصل والواقع، وتحويل الوحي إلى علم إنساني، التحول من الله إلى الإنسان. على أي حال، إنّ مأساة ابن خلدون تكمن في أشعريته، وفي أنّه مادي تقليدي معاصر. وعندما صدر كتاب مقدّمة في علم الاستقراء فرح به الإسلاميون؛ لأنّهم ظنّوا أنّي أنقذ الغرب، وعندما صدر من العقيدة إلى الثورة غضب الإسلاميون لأنّهم ظنّوا أنّي علماني. ومن هنا، فإنّ كتيبي تحاول أن تحضر في البلاد العربية كلها، ولكنني محاصر في بعضها، وأحياناً تحاصر بعض كتيبي وتمنع وأحياناً يسمح بتوزيعها، وإنّني أعترف بأنّ كل جديد لا بد من أن يواجه بعض الصعوبات حتى يشق



لنفسه طريقاً، أنا نفسي لست على ثقة مما أفعل؛ لأن التاريخ هو الحكم في النهاية.

وعلى أي حال لا بد من فتح باب التفكير في القضايا العملية التي تمس الواقع الراهن، فأننا عندما دعيت الى الحج، رأيت ثلاثة مليون في عرفات فوق الجبل فقلت أين يتجهون؟ عرفات ليست في خطر بل القدس في خطر، لو عندي القدرة لأفتيت أن هذا العام حج إلى القدس، والقدس كانت أحد القبلات الأولى، وماذا ستفعل إسرائيل أمام ثلاثة مليون مسلم يحجون في القدس. فلتقتلهم. فلتقتلهم ليبقى عندنا مليار إلا ثلاثة مليون.



## الدراسات

- المنهج، المنطق والمعرفة في الاتجاه النقديّ عند أبي البركات

البغداديّ



## المنهج، المنطق، المعرفة

### في الاتجاه النقديّ عند أبي البركات البغداديّ

الدكتور خنجر حميّة

المقدمة

لم يأتِ نقد أبي البركات البغدادي للفلسفة المشائية في موقع المعاداة للفلسفة كفلسفة أو المعاداة للفكر اليوناني؛ بل هو نقدٌها من موقع الفيلسوف الذي رأى فيها انحرافاً عمّاً وضعت له أصلاً، بعد أن أغرقت في الترميز والتعقيد واللفو اللفظي.

ويرتكز منهج أبي البركات في كل معالجة على ما يسمّيه بالمعرفة الأولى أو أوائل الذهن ولكن أيضاً على اعتبار أهمية ما ينتجه الوهم دونما تبخيس بدور العقل. ثمّ عندما يعالج المنطق الأرسطي فلا يقتصر في معالجة فن المشاء بل هو يقرُّ المنطق الأرسطي كما هو لكنّه يعتبر أن المنطق لم يوضع لكلّ الناس،

## ١- تمهيد ومدخل

صادفت الفلسفة اليونانية - على تعدد منابعها واتجاهاتها - موقفين متعارضين في البيئة العربية الإسلامية، عند أولئك الذين اتصلوا بالعلم اليوناني في أول عهد الترجمة، موقفاً اتسم بالقبول والتسليم، وهو كان في العموم موقف أولئك الذين استهوهم جدة هذه العلوم ودقتها وما تنطوي عليه من معقوليّة، وجذبهم إليها اعتقادهم بما يمكن أن تفتحه لعلوم الدين من آفاق. وموقف الرفض والمعارضة، الذي تجسّد في أفضل صورة في ردّة فعل الفقهاء والمتكلمين وعلماء الشريعة، ممن اعتقدوا بما يشكّله هذا العلم من خطر. ولقد اتخذ هذا الموقف مداه الأوسع والأكثر تنظيماً في حركة الكلام الأشعري وروافده، كما تجلّت متوازنة في أعمال الفخر الرازي والغزالي، ثم متطرفة مندفعة مع ابن تيمية والحنابلة الجديدة عموماً.

ولن نجد انشغالاً بالعلم اليوناني مستقلاً ومتحرراً، وتقويماً لمعانيه خالياً من المواقف المذهبية والمسلّمات إلا عند أبي البركات البغدادي<sup>(١)</sup>، بالرغم من صدوره في تفكيره عن نزوع مشائي واضح وراسخ، وبالرغم من حرصه على تأكيد انتمائه لهذا الإرث المعرفي، فقد وجد أنّه لا بدّ من إعادة تقويم شامل لجماع ما قدّمه فلاسفة الإسلام حول هذا التراث من نتاج خصوصاً نتاج ابن سينا، يتجاوز التقليد الأشعري من جهة، والشروحات والتفسيرات والردود التي حاولت أن تنتصر له في تراث المشائية المتأخّرة.

ولقد أخذ هذا الرجل على نفسه أن يتجرّد قدر الإمكان من أي موقف مسبق أو من أي رأي جاهز أو فكرة راسخة، اللهم إلا ما تفرضه عليه بدهاة العقول أو ما تؤكّده الفطرة في أشدّ مواقفها صفاء وأكثرها وضوحاً، أو ما يعرضه الوجود أمام وعيه من معارف عامّة يقبلها العقل بلا تردّد أو تشكيك.

ولأنّ أبا البركات كان يطمح إلى الحقيقة دون سواها، ويرغب في المعرفة والحكمة مجرّدة عن أي دافع مذهبي أو ديني، فإنّه لم يكن يجد حرجاً في تنفيذ مزاعم المشائين وأقوالهم في كلّ موضع وجد أنّه يفتقر إلى الحجّة أو يعوزه البرهان؛ ولأجل ذلك كلّ أيضاً كان نقد أبي البركات مختلفاً أشدّ ما يكون الاختلاف عمّا سبقه من نقد أو تأخّر عنه، ممّا رسّخته الأشعرية وامتداداتها تقليداً لا تحيد عنه، فهذا كان ينهض على دوافع دينية جدليّة خالصة، هدفها التوهين والزخرفة، والإقصاء والنبد، وحماية الذات والهوية في مجابهة علم دخيل<sup>(٢)</sup>... وكان يطمح نقد أبي البركات إلى تنقية الفلسفة من رواسب

التاريخ، بالرجوع بها إلى ينابيعها الصافية، وإلى تخليص منهجها ممّا لحقه من تشويه أو تحريف أو تزيّد فرضه تطاول الزمن وتباعده. فنقده إذن إنّما قصد منه الانتصار لجوهر الفلسفة، وإعادة إحياء الروح الذي حرّكها على مدى الزمن، والرجوع بها إلى أصولها الصافية وبداياتها النضرة الغنية... قبل أن يشوّهها تقلّب الأزمنة وتعاقب الأجيال وتراكم سوء الفهم والتفسير. ومن مثل هذا الموقف بالذات تنبع أصالة أبي البركات، وتكمن قيمة ما قدّمه من فكر، وما أبدعه من نتاج.

ولأنّه كان يدرك أنّ أيّ جهد نقديّ يطمح إلى التصويب والتصحيح والتقويم لا يكفي فيه الهدم والتقويض، بل لا بدّ معه من التأسيس والتشيد، فلقد كان حريصاً كلّ الحرص على أن يعرض لنا، ولو بإيجاز واختصار، المنهج الذي يقوم عليه جهده ويتأسس فكره وينهض مشروعه، والمنطق الذي يحكم رؤيته للمعرفة وطريقته في امتحان العلم.

على أنّ هذا الجهد على سعته لم يكن يجري على سنّة واضحة وطريقة بيّنة خالية من الهنات، شأنه شأن كلّ فكر على الإطلاق، ولقد كان يتبدّى ذلك ها هنا تارة في محاولة التأسيس للمنهج وبناء الطريقة وتبيان الأسس، وأخرى في تطبيق ذلك في كلّ خطوة من خطوات الفكر ومرحلة من مراحل التأمل. كما سوف يتبدّى لنا في ما يأتي في مطاوي هذه الدراسة.

## ٢- المنهج الفلسفيّ عند أبي البركات

أولاً - التراث والحقيقة الفلسفيّة، التأسيس للمنهج،

لم يكن إذن نقد أبي البركات البغداديّ امتداداً للتّيّار النقدي الذي بلغ ذروته مع الغزالي، بل نمطاً آخر من النقد، وانشغالاً استثنائياً على الفلسفة المشائيّة ذات نزعة فلسفيّة خالصة، تتجاوز التقليد الذي ترسّخ زمناً في البيئة الفكريّة للمسلمين، والذي قام أساساً على مبدأ التوفيق بين الدين والفلسفة، أو بين الوحي والعقل، أو بين الشريعة والحكمة، «باعتبارهما مظهرين لحقيقة واحدة»<sup>(٢)</sup> وهو لم يستهوه، في كلّ مراحل تفكيره الاستغراق في تأويل مسائل الخلاف بين الدين والفلسفة ولا التنظير لوحدة منطلقهما، وما يقصدان إليه من أهداف. ولم يكن يجد أنّ صرف الجهد في سبيل ذلك يأتي بالنفع أو يفيد، أو يقدّم للدين والفلسفة كليهما ما يمكن أن يؤسّس عليه أو يستلهم.

ولقد كان الرجل موقناً - من جانب آخر - أن التراث الفلسفي برمته، حتى ذلك الذي ورثه العرب عن اليونان في مجمل مراحل، إنما هو في أحسن أحواله تجربة إفساد مستمر للحقيقة الفلسفية، التي ساهم تعاقب الأزمان وسوء تأويل البشر لها وتعاملهم معها، في احتجابها خلف كم هائل من الشبهات والأقاويل والآراء الفاسدة، واستتارها وراء العبارات الموهمة الحمالة لوجوه من المعاني كثيرة ومتباينة، وعليه فلقد كانت نقطة البدء في تجربة أبي البركات هي الارتقاء بالنقد الفلسفي فوق حدود البحث عن تأويل يخدم وحدة الفلسفة والدين، ويطمح إلى تأكيدها، ليصبح نقداً متحرراً من أي غرض سوى البحث عن الحقيقة الفلسفية في حد ذاتها<sup>(٢)</sup> من جهة؛ ووضع التراث الفلسفي برمته في دائرة المساءلة والشك، ومحاولة التحقق من مقدار ما يحتويه أو ينطوي عليه من هذه الحقيقة من جهة أخرى.

ولأن أبا البركات كان يطمح إلى نقد فلسفي متجاوز يخدم الفلسفة ومنهجها، ويحقق أغراضها وما تصبو إليه، ولأنه لم يكن يصدر في نقده عن موقف ديني أو مذهبي، فلقد وضع نفسه أمام مهمة اكتشاف منهج للفلسفة مختلف تماماً، ورؤية جديدة تمكنه من تجاوز ما آل إليه النظر الفلسفي التقليدي من إخفاقات، أو بالأحرى طريقة هذا التعليم، التي ساهمت في وصول التراث الفلسفي القديم إلينا مضطرباً مشوشاً، وفي غياب الحقيقة الفلسفية واحتجابها خلف كم كبير من الشروحات والتفسيرات والتعليقات الغامضة الملتبسة والضبابية. ذلك أن التعليم الفلسفي في العصور الذهبية للحكمة كان يتم بشكل مباشر عبر المشافهة والتلقي. ولقد كان الأستاذ في مثل هذا النمط من التعليم يأخذ بيد تلامذته مراعيماً ما يتمتعون من طاقات وقدرات، أخذاً بعين الاعتبار مناسبة الوقت وقابلية المتلقي فلا يلقي عليه من الحكمة، إلا ما يملك قدرة فهمه فينقله بهدوء ويسر من مرحلة من مراحل الفهم إلى أخرى أعلى وأعمق، ما يجعل حكمة الحكماء تنتقل في الأجيال وفق نظام، فلا يصل علمها إلى غير أهلها ولا ينقل في غير وقته، ولا على غير الوجه الذي يليق بهذا العلم وبأهله.

يقول أبو البركات مفتتحاً كتابه المعتبر:

«إن عادة القدماء من العلماء الحكماء كانت جارية، في تعليم العلوم لمن يتعلمها منهم وينقلها عنهم، المشافهة والرواية دون الكتابة والقراءة، فكانوا يقولون ويذكرون من العلم ما يقولونه ويذكرونه لمن يصلح من المتعلمين والسائلين في وقت صلوحه كما يصلح، وبالعبارة اللائقة بفهمه وعلى قدر ما عنده من العلم والمعرفة المتقدمين، فلا يصل علمهم إلى غير



أهله، ولا إلى أهله في غير وقته، ولا على غير الوجه الذي يليق بعلمهم ومعرفتهم وذكائهم وفطنتهم»<sup>(٤)</sup>.

ولقد كان الحكماء وتلاميذهم في العصور الأولى للفلسفة كثيري العدد طويلي الأعمار، ما سمح للعلم أن ينتقل من جيل إلى جيل على أكمل وجه وأتم صورة، وساهم في أن تحافظ الحقيقة الفلسفية على صفاتها وتوجهها، لا تعدو عليها عوائد الضياع ولا تطويها آفات النسيان، ثم لا يقع منها شيء إلى غير أهله حسب تعبير أبي البركات<sup>(٥)</sup>.

ولم يكن أبو البركات وحده من افترض أن الحكمة دوت في الأزمان السالفة من قبل الحكماء بأسلوب الرمز والإشارة والتلميح، ضناً بها على غير أهلها، وصوناً لها عن أن تقع في غير محلها. فذلك يكاد يكون سنة في التراث الفلسفي القديم والحديث، ولقد وردت في نص لأفلاطون مقالة يحذر فيها من تدوين العلوم إلا بطريقة الرمز ونسب الفارابي ذلك إليه بلا تحفظ فقال: «إن أفلاطون كان يمنع في قديم الأيام عن تدوين العلوم وإيداعها الكتب... فلما خشي على نفسه الغفلة والنسيان وذهب ما يستنبطه، وتسرّ وقوفه عليه... اختار الرموز والألفاظ قصداً منه لتدوين علومه وحكمته على السبيل الذي لا يطلع عليه إلا المستحقون لها، والمستوجبون للإحاطة بها طلباً وبحناً وتنقيراً واجتهاداً»<sup>(٦)</sup>.

وآدعى ابن سينا كذلك: «أن أجلة فلاسفة اليونان كانوا يستعملون في كتبهم المراميز والإشارات التي حشوا فيها أسرارهم كفيثاغورث وسقراط وأفلاطون»<sup>(٧)</sup> ونسب إلى أرسطو أنه قال في إحدى رسائله إلى أستاذه أفلاطون: «لقد تركت في كتبي مهاوي كثيرة لا يقف عليها إلا القليل من العلماء»<sup>(٨)</sup>.

ولقد كان مثل هذا النمط من التعامل مع التراث عند الفلاسفة المسلمين دليلاً على اعتقادهم ببقاء الحقيقة الفلسفية في التاريخ منقولة في بطون الكتب، بلغة رمزية، فلا يقع عليها إلا أهلها القادرون على النفاذ إلى دلالات عبارات الحكماء وألفاظهم، المؤهلون لفهم الأسرار المودعة خلف حجاب ألفاظهم. لكن أبا البركات استثمر ذلك في اتجاه مختلف، وافترض أنه لما كانت الفلسفة دوت في الكتب بلغة غامضة وأسلوب مبهم مستغلق، وحجبت معانيها خلف كم هائل من الألفاظ والأحاجي، فلقد مسّت الحاجة عند من وصلتهم هذه الكتب إلى وضع شروحات عليها وتفسير، تطمع إلى فك ألفاظها وكشف أسرارها وإيضاح دلالاتها ومعانيها، فتراكمت جيلاً بعد جيل أكداً من الآراء والنظريات والمعتقدات والتصوّرات التي كانت تعبّر في الحقيقة عن انطباعات أصحابها وأفكارهم، فاختلط فيها

الحق بالباطل والعلم بالجهل، ما زاد في غموض الحقيقة الفلسفية واحتجابها، وضياح معالمها واختفاء ملامحها، وذوبانها في سلسلة طويلة من البسط والتفصيل والتكرار والتطويل، حتى أصبحت في العصور المتأخرة أثراً بعد عين حسب تعبير أبي البركات.<sup>(٩)</sup>

ولم يكن ممكناً لأبي البركات وهو يقرّر هذا الحكم الخطير أن يكتفي بموقف مجمل من تراث الفلسفة برّمته من غير أن يعود إليه تفصيلاً ليدلّل على زيفه في كلّ موضع من مواضعه، وفي كلّ محطة من محطاته، وليحاكمه في معظم ما عبّر عنه من نظريات وآراء ومواقف، وليفند خطوة بخطوة، مبيّناً زيفه كاشفاً عقمه وخواء مدلّلاً على فسادته وتهافته، بعد أن يضعه أمام محكّ النقد والاختبار، مستنداً إلى ما قاده إليه نظره من منهج وأرشدته إليه تأمله من طريقة. على أنّ مثل هذا الموقف من أبي البركات كان يقتضي منه رفض كلّ التراث الفلسفيّ بلا استثناء، وإعادة استئناف قول فلسفيّ جديد مبتكر، له منهجه الخاص وأدواته ومنطقه، وهو موقف لا يقبل مساومة أو تجزئة. لكننا حينما نفحص نتائج الرجل نجده يستشهد في مواطن كثيرة بنصوص كان يفترض أنّها مرفوضة، أو هي على أقلّ تقدير موضع حذر وشك، خصوصاً أنّه كان يستعملها استعمال المؤمن بمضمونها الواثق بصحة ما تحتويه من آراء وتصورات ومعتقدات، المتأثر بما تكشف عنه من مضامين وآفاق. فالآراء الأفلاطونية المتناثرة في كتابه المعتبر، والتي استقاها ممّا عرفه العرف من كتب أفلاطون أو شراحه أو من الكتب الكثيرة التي انتشرت منسوبة إليه في البيئة العربية الإسلامية، والآراء المنسوبة إلى يحيى النحوي أو يحيى بن عدي، والفصول الكاملة التي نقلها عن ابن سينا من كتابه الشفاء، كلّ ذلك يخلّ بالموقف المنهجيّ الأساسيّ لأبي البركات، والذي قرّر من خلاله أنّه لا يتأثر في ما يعرضه من فكر بأيّ نظر فلسفيّ سابق عليه، ولا يقلّد في ما قرّره من مواقف أيّ نتاج فلسفيّ مهما علا شأنه وجلّت مكانته.

وإذا كان أبو البركات إنّما يستشهد بمثل هذه النصوص؛ لأنها تتوافق مع مذهبه، أو تنسجم مع منهجه الذي قرّره وآمن به أو تتلاءم مع رؤيته الفلسفية ومعتقداته، فإنّه كان ينبغي عليه أن يبيّن ذلك، وأن يكشف عن الأبعاد الحقيقية التي أوجبت عليه الاستشهاد بها ونقلها والاستناد إليها، ليكون ذلك منسجماً مع قاعدة فكره متلائماً مع الحقيقة التي يطمح إلى كشفها والإعلان عنها.<sup>(١٠)</sup>

على أنّ مثل هذا الانشغال كان يقتضي منه أن يكون حذراً إزاء التراث الفلسفيّ الذي بين يديه، فلا يطلق عليه حكماً كلياً يسمّيه بالزيف والفساد، ولا يقرّر دعوى عامة تحمّله

في مجمله مسؤوليّة ضياع الحقيقة الفلسفيّة واندثارها، ثمّ يعود فيستند إليه ويستشهد به ويستثمره. أفلا يكشف هذا عن أنّ التراث الفلسفيّ لم يكن بمجمله كما وصفه أبو البركات عند تقرير منهجه وتبرير استئناف انشغال فلسفيّ جديد ومتميّز؟ وأنّ في هذا التراث شيئاً من الحقيقة وبعضاً من علم يستفاد منه وينتفع به؟ وكيف كان فأبو البركات، بالرغم من موقفه المنهجيّ من التراث الفلسفيّ، نجده في كثير من محطّات فكره متأثراً بشكل أو بآخر بالتراث الفلسفيّ السابق عليه، منتفعاً به، مستلهماً الكثير ممّا احتواه من آراء وتصورات وأفكار. فل يبرأ فيلسوفنا كلية كما يبدو من أثر هذا التقليد الذي طغى على عصره، وعلى ما تقدّم عليه من أزمان.

### ثانياً - خطوات المنهج عند أبي البركات

ولقد كان يوجّه نقد أبي البركات للفلسفة - مضافاً إلى اعتقاده بضياع الحقيقة الفلسفيّة في خضم تراث مضطرب ومشوّش - ميله إلى البساطة والوضوح، ونزوعه التجريبيّ الذي يقدّم عالم الوجود الطبيعيّ على عالم الفكرة المجرّدة، وانتصاره للتأمّل الداخل ضدّ كلّ نزعة عقليّة منطقيّة صارمة، ولأجله فهو لم يتردّد أبداً في إظهار تحفّظه على الإفراط في اللجوء إلى العقل كمرجعيّة وحيدة تحاكم من خلالها الآراء والأفكار ويستند إليها كلّ نسق فلسفيّ. فمثل هذا الاحتكام للعقل يجعل الفلسفة حكراً على الخاصّة التي تملك أهليّة البحث والتدقيق، ويحرم العامّة نعمة العلم، ويحجب عنها نور الحكمة، ويحول بينها وبين الحقيقة.

وأبو البركات لم يكن يقصد في الحقيقة أن يقف ضدّ العقل، أو ضدّ كلّ نزعة عقليّة، وهو لم يكن يتنكّر للمكانة التي يحتلّها والدور الذي يضطلع به، لكنّه كان يرغب في التخفيف قدر الإمكان من غلواء النزعة العقليّة الصارمة، والتجريد المفرط اللذين استمسكت بهما المشائيّة في قوّة وعنّف شديدين، ليفسح في المجال أمام طرائق أخرى للمعرفة لا تقلّ أهميّة عن العقل، أطلق عليها تارة اسم التأمّل الذاتي، وثانية الحدس، وثالثة الاعتبار، وهو كان يقصد بها الالتقاء المباشر بموضوع المعرفة؛ حيث تمثّل الحقيقة صافية أمام الوعي من غير توسّط براهين معقّدة أو حجج متكلّفة، وحيث يتمّ إدراكها في موضوعات العالم البسيطة وأشياؤه العاديّة.

ومثل هذا الموقف لا يحيل إلى نزعة إشراقية صوفيّة<sup>(١١)</sup>، ولا إلى نوع من الاستبطان،

بل هو يحيل على نمط من التأمل العقلي الشخصي الذي ينكفئ على المعرفة في أبسط أشكالها وأوضح صورها، كما تتجلى على صفحة الوجود. ومثل هذا النوع من التأمل نجده في كل المذاهب الفلسفية على اختلاف نزعاتها، وهو كان في ما يبدو من أثر الدين على التفكير الفلسفي من جهة ومن آثار النزعة الأفلاطونية التي تغفلت في كل حنايا التفكير الفلسفي للمسلمين من جهة أخرى<sup>(١٢)</sup>. والكلام هذا حول المنهج الفلسفي عند أبي البركات عام يحتاج إلى أن نفحص خطواته، بعد أن قرّر أبو البركات استغناءه في بناء مذهبه عما رسّخه التراث الفلسفي قبله واحتوته مدونات الفلسفة وكتبها، فما هي هذه الخطوات التي محضها أبو البركات ثقتة واعتبرها معياراً يميّز به الصواب عن الخطأ، والحق عن الباطل، والعلم عن الجهل، وافترضها طريقاً إلى الحقيقة وسبيلاً إلى المعرفة؟

### التأمل الذاتي

سمّى أبو البركات منهجه، الذي يرتضيه طريقاً إلى المعرفة، بالتأمل الذاتي أو الفكر الشخصي أو الحدس، ولقد عرضه في نص مقتضب من المعتبر فقال: «وكنّت أجتهد بالفكر والنظر في تحصيل المعاني وفهمها والعلوم وتحقيقها فيوافق في شيء منها لبعض، ويخالف في شيء آخر لبعض من القدماء في أقاويلهم»<sup>(١٣)</sup>.

ولقد أشار إلى مثل هذا الموقف المنهجي في نص آخر باسم الاعتبار، الذي لا يبعد كثيراً في معناه عن التأمل الذاتي أو التفكير الشخصي فقال: «وسمّيته كتاب المعتبر لأنني ضمّنته ما عرفته واعتبرته وحقّقت النظر فيه وتممّته، لا ما نقلته عن غير فهم أو فهمته وقبلته من غير نظر واعتبار، ولم أوافق على ما اعتمدت عليه فيه من الآراء والمذاهب كبيراً لكبره، ولا خالفت صغيراً لصغره، بل كان الحق من ذلك هو الغرض، والمخالفة والموافقة فيه بالعرض»<sup>(١٤)</sup>.

وهذان النصان لا يكادان يكشفان لنا سوى أنّ فيلسوفنا قد ارتدّ إلى الذات متخذاً منها مقياساً أو منهجاً يتسلّح به في محاولة نقده للفكر الفلسفي وتقويمه لمضامينه، بعد أن أعرض عن كتب الفلاسفة ومذاهبهم وأفكارهم. لكننا لا نكاد نثر فيها على ما يرشدنا إلى معرفته جوهر مثل هذا الارتداد ومعناه، أو فهم ما يقصده من التأمل الذاتي أو النظر أو الاعتبار. وسوف لن يتحقّق لنا ذلك إلا في ضوء مفاهيم ثلاثة قرّرها على نحو مجمل في سياق مناقشاته لمشكلات فلسفية طبيعية وميتافيزيقية.

أول هذه المفاهيم، هو مفهوم المعرفة الأولية أو العرف العامي أو أوائل الأذهان،<sup>(١٥)</sup> والثاني أحكام القوة الوهميّة، والثالث صحيفة الوجود. والمفاهيم الثلاثة هذه - والتي سنعرض رؤية أبي البركات لها - تكشف بلا أدنى التباس عن أنّ أبا البركات كان يقصد بالتأمّل الذاتي أو الفكر أو النظر والاعتبار، والذي ارتضاه منهجاً لفكره، التأمّل الشخصي القائم على معارف عاميّة أولية لا يرقى إليها الشك، أو المستند إلى أحكام القوة الوهميّة، أو المطابق لما ينكشف أمام الوعي من أشياء العالم الطبيعيّ وموجوداته.

أمّا المعارف العامية أو أوائل الأذهان، فهي ضرب من المعرفة لها صفة العموم والشمول، من جهة، لأنّها قدر مشترك بين كافة العقول النقية، ولها صفة البساطة والوضوح، لأنّها تدرك بلا تكلف مشقّة أو تكبّد جهد. فهي إذن بمثابة البديهيات التي تدرك بالمباشرة والارتجال، والتي يستند إليها الناس عفو الخاطر لشدة وضوحها في نفسها، ولأنّها من البساطة بمكان بحيث يتخذها الناس سبيلاً إلى الحقيقة مهما تفاوتت حظوظهم من العلم ودرجاتهم من المعرفة.<sup>(١٦)</sup>

ولقد كانت هذه الأفكار العامية هي التي وجّهت - في العموم - فكر أبي البركات في الجانب الفيزيقيّ من مشروعه الفلسفيّ، أعني في المشكلات التي تتصل بما اصطلح عليه بالفلسفة الطبيعيّة. فعلى أساسها مثلاً يرفض الفهم الفلسفيّ المشائيّ لمفهوم المكان من حيث إنّه «السطح الداخل من الجسم الحاوي المحيط بالسطح الخارجيّ من الجسم المحويّ». واستناداً إليها يقرّر أنّ المكان هو الفضاء الثلاثي الأبعاد مفترضاً أنّ المكان بحسب التعارف العام والخاصّ هو هذا، من غير حاجة إلى تحويله عمّا تعارف عليه الجمهور.<sup>(١٧)</sup> فللمكان في الفهم العامي معنى بسيط غاية البساطة، واضح بما لا مزيد عليه، وهو من البداهة بحيث يتبدّى في الذهن من غير حاجة إلى أن يقدم له تعريف يكشف عن حقيقته ويبين معناه.

وسوف تكون الأفكار العامية أو أوائل العقول المرتكز الذي على أساسه قدّم نقاشه المفصلي حول تصوّر الزمان في الفلسفة المشائية، حيث يقول: «وأما تصوّره ومعرفة ماهيته الموجودة، فإنّه في العرف العامي من البين الجليّ، وفي التعريف التأمّ المنطقيّ من الغامض المشتبه الخفيّ، فنحن الآن نهدي بمعرفته العاميّة ونجعلها موضوعاً لما نحكم به عليه وفيه من محصول المعرفة النظرية العقلية.»<sup>(١٨)</sup>

ولقد ربط الفكر المشائيّ الزمان بعالم الأجسام والحركات، ما أسبغ عليه إطاراً حسيّاً

مادياً، وحصر معرفة حقيقته ومفهومه بالعقل مستعيناً بالحس. لكنّ أبا البركات يتخطى في محاولة فهم الزمان أمر الحس وأمر العقل كليهما، ويحاول أن يتفحصه في عالم آخر مختلف كلّ الاختلاف هو عالم الشعور، أعني أنّه يحيل إدراكه إلى المباشرة والمعانية والشعور الداخلي، حيث تدركه النفس وتعيه وعياً مباشراً لا تكاد تحتاج معه إلى أقيسة أو تحليل عقلي.<sup>(١٩)</sup> إنّهُ شعور مباشر أصيل لا يتقوم ولا يتحقّق من خلال ملاحظة الأشياء ومقارنتها بعضها ببعض الآخر، ولا يرتبط ببواعث أو مثيرات مادية... فالشعور هذا بالزمان إنّما يتحقّق بمعزل عن كلّ ذلك وفي استقلال تامّ عنه. وكأنّ أبا البركات يريد أن يقرّر في خصوص الزمان أنّه إنّما يدرك بشعور فطريّ أولي، يشبه إدراك الذات لذاتها وإدراكها للوجود، فهي معرفة ذاتية فطرية أوليّة لا تحتاج إلى وسائط أو أدوات. وتلك طريقة في التفكير تحيلنا بوضوح على المنهج الذي رسّخ أبو البركات دعائمه وارتضاه ركيزة لتفكيره، والذي يحلّ الشعور البسيط والإدراك المباشر الساذج للأشياء والوعي المتصقّق النابع من مواجهة النفس لموضوعاتها، في المكانة الأعلى على حساب التحليل العقليّ والمبالغة في التجريد، مقاماً على فكرة أنّ ما يتمخّض عنه الشعور هو أكثر صدقاً و يقيناً مما تسفر عنه عمليّات التحليل العقليّ. ضرورة بساطة الشعور وتعدّد الفكرة، والأبسط أصدق على الدوام وأشدّ وضوحاً.<sup>(٢٠)</sup>

أمّا القوّة الوهميّة فهي عند أبي البركات طريق موثوق به لمعرفة الحق. وبديهة الوهم عنده كبديهة العقل التي يعتدّ بها المشاؤون سواء بسواء. لا فرق في ذلك عنده بين أن يكون موضوع الإدراك عقلياً أو حسياً... ولقد رفض المشاؤون اعتبار الوهم طريقاً إلى المعرفة اليقينيّة، وقرّروا أن لا أساس منطقيّاً يبرّر صدق القضايا التي تنشأ عن قوّة الوهم.

فإذا تجاوز الوهم دائرة المحسوس إلى دائرة المعقول فقد قيّمته. ولم يصحّ الاستناد إليه كطريق إلى المعرفة بأيّ حال من الأحوال. فمنفعته إنّما تنحصر في دائرة الحسّ لا تتجاوزها ولا تمدوها. وهو يحتاج على الدوام من أجل تصحيح تصوراتهِ أو تزييفها إلى حكم العقل.. وإلا لو ترك ونفسه فهو مكمّن الخداع والتضليل. ولعلّ تمسّك أبي البركات بأحكام القوّة الوهميّة إنّما نشأ من انحيازه إلى الأفكار العاميّة واعتداده بآراء الجماهير التي تتّسم في عمومها بالوضوح والبساطة، وتبتعد عن الغموض والتعقيد... والوضوح والبساطة هما عنده مقياس الصواب وميزان الحقّ الذان لا يأتيهما الباطل من بين يديهما ولا من خلفهما.

ولقد لجأ أبو البركات إلى أحكام القوة الوهمية في مناقشته للكثير من آراء المشائين في موضوعات تنتمي في مجملها إلى حدود الفلسفة الطبيعية، كمشكلة الخلاء والنهاية واللانهاية في المكان وغيرها من المشكلات. فقد أثبت على سبيل المثال اللانهاية في المكان بحجة قامت على توهم سهم نافذ خارج كرة العالم، وهي حجة رفضها المشاؤون لاستنادها إلى حكم الوهم، وهو عندهم لا يفيد علماً، ولا ينتج يقيناً.

لكن أبا البركات لم يجد حرجاً في الاستناد إليها لإثبات اللانهاية، ما دام لم يتم عليها دليل عقلي يبطئها. وقرر ذلك قائلاً: «فإن قال (المعتز): إن هذه الحجة وهمية أيضاً... قلنا كيف تكثرت حجتك في الخطوط وهي أوهام بطلت بالنظر العقلي من حيث توهمت، وهذه قد توهمها ولم يكن توهم ضدها، ولا وجد العقل سبيلاً إلى ردّها».<sup>(٢١)</sup>

وثالث المفاهيم التي تكشف طبيعة منهج أبي البركات الفلسفي هو ما أسماه بصحيفة الوجود. وأغلب الظن - كما أشرنا سابقاً - أنه يقصد من هذا المصطلح عالم الأشياء الطبيعية الذي هو الأساس في ما يكونه العقل من أفكار وتصورات.

ولقد ورد هذا المصطلح مرتين في مقدمة كتاب المعتبر مجملًا من غير تفصيل ومبهمًا من غير تعريف. قال في الأولى: «وتحصّل بإشباع النظر في صحيفة الوجود من ذلك (الأفكار) ما لم يُقل أو ينقل»<sup>(٢٢)</sup> وفي الثانية: «وقابلت جميع ذلك بالكتاب الأصلي، والصحيفة الأولى، اللتين إذا نقل الكاتب منهما أصاب أو قابل بهما صح الكتاب».<sup>(٢٣)</sup>

لكن الذي يتبين من مجمل اللفات المنهجية التي بثها أبو البركات في مطاوي أبحاثه في كتابه المعتبر هو أن المقصود من صحيفة الوجود أو نسخة الوجود العالم الطبيعي أو عالم الأشياء الطبيعية، الذي يقع في قبال العالم العقلي أو عالم المفاهيم والأفكار، وهو يرى أن هذا العالم هو العالم الأصلي، وهو محض الحق وصريح الصواب، أما العالم العقلي فهو عالم المفاهيم والصور المنعكسة من هذا العالم، المتمثلة لحقائقه ووقائعه.

ومن ثم كانت صحيفة الوجود معياراً توزن به المفاهيم والأفكار والمعتقدات؛ ليعرف صحيحها من فاسدها، وحققها من باطلها، والعالم الذي إذا ما تأمله الإنسان وتبصر في معانيه ودلالاته اكتشف في هديه من المفاهيم والآراء ما لا تقيد الكتب ولا تكشف عنه الأقوال.

لكن إذا كانت صحيفة الوجود هي التي يقرأ منها أبو البركات وينتفع، وعلى أساسها

يقيم الأفكار ويزن الآراء، فبأية طريقة تُقرأ، وكيف يستطيع المرء أن يفهم ما فيها، وأن يسبر غورها، ويكشف عن معانيها؟

هل من خلال التجربة الحسية، أو عبر التأمل الذاتي، أو من خلال الاتصال بالعوالم القدسية التي تنكشف فيها هذه الصحيفة انكشافاً تاماً؟

تكشف نصوص أبي البركات عن فرق<sup>(٢٤)</sup> بين التأمل الذاتي المستند إلى الاختبار الحسي المباشر والمعاينة الملتصقة والحميمة، وبين لون من المعرفة الإشرافية.

فهو في نقده لابن سينا في قوله بجوهرية المادة التي تشكل مع الصورة الجسم الطبيعي يستعمل هذا الاصطلاح بمعنى التأمل الذاتي المستند إلى الحس فيقول: «ويتضح لك هذا الموضوع من العلم إذا تأملت الصور الوجودية في الأجسام الطبيعية، وقابلت الكلي المعقول بالأمور الموجودة، ولم تجعل الكتاب المنقول عن قائل عالم أصلاً تقابل به نسخة الوجود، كما فعل هذا القائل (يعني ابن سينا) حين أخذ يتمهل لما وقع له من مفهوم كلام القدماء في الصورة ورد حكم الوجود إليه، فلم يستتب له ذلك في كل شيء مع كل شيء، ولا اتسق ولا تحقق، مع أنه طوّل الكلام ودقق النظر، بل تنظر بحسب ما اتضح لك هاهنا...، وتجعل الأم الوجود، وتقابل به الكتاب المنقول، فيقصر عليك التطويل، ويتسق المختلف، ويتحقق المشتبه من أمر الصورة الطبيعية..»<sup>(٢٥)</sup>

فأبو البركات ينصّ على ابن سينا وأمثاله في هذا النص أنهم يجعلون الكتاب المنقول أساساً ينطلقون منه، ثم يحاولون فهم العالم الموجود أو نسخة الوجود من خلاله، فيقعون في التناقض، ويسقطون في مهاوي الحيرة والتردد، وهو يرى أنهم لو جعلوا الوجود هو الأصل أو الأساس ثم حاولوا أن يفهموا ما في الكتب بالإحالة إليه، وأن يحاكموا ما فيها من أقوال على ضوء تأمله وسبر أغواره واستيعاب مضامينه، لزال اشتباههم وانتفى ترددّهم، ولسلموا من الحيرة والضياع. ومثل هذا الموقف منه ينسجم مع منهجه العام الذي يعلي من شأن المعارف العامة، وينتصر للوضوح والبساطة اللذين يتمتّع بهما الوجود الطبيعي وأشياؤه المباشرة.

لكنّ أبا البركات يكشف لنا في نصّ آخر اعتقاده بأنّ صحيفة الوجود هي كتاب خاص لا يقرؤه إلا أرباب النفوس الشريفة ممّن صفت فطرتهم وارتقت ذواتهم وارتفعت عقولهم واستتارت قلوبهم، كالأنبياء ومن هم على شاكلتهم من أهل البصيرة والقلوب، يقول في



صدد ذلك: «وأنت إذا أنصفت نفسك علمت أن الوجود الكتاب الذي لا غلط فيه، وعلم الله به أم الكتاب، والوجود كنسخة منسوخة من علم الله لم يغلط ناسخها، فقراءتها عند ذوي البصيرة أسهل من قراءة الصحيفة عند ذوي البصر، وشواهدا لا تكذب، ودلائلها لا تخطيء، فمن كانت له بصيرة فقراً فيها فعلم، فلا يضره في علمه كونه لا يكتب ولا يقرأ، حتى يقرأ في نسخة النسخة التي يغلط كاتبها ويصحف، ويجهل مصنفها ولا ينصف»<sup>(٢٦)</sup>

ولعل مثل هذا النزوع العرفاني الصوفي الذي يتبدى في هذا النص هو مجرد حنين إلى اليهودية العرفانية كما أشار إليه بعض الباحثين،<sup>(٢٧)</sup> وهو عنصر جديد في منهج أبي البركات، لكنه لا يكاد يخل بالانصاف الأساسية لهذا المنهج التي التزمها أبو البركات في سياق نقده للمشائية التزاماً صارماً وسار على هديها في كل خطوات تفكيره.

### ٣- المنطق والمعرفة

#### أولاً: المنطق وبعض مشكلاته

يعترف أبو البركات البغدادي في مفتتح بحث المنطق من كتابه المعتبر، بأن ما نُقل إلينا عن أرسطو من مباحث، تتصل بهذا الجانب من الفكر الفلسفي، هي أكمل ما نُقل عن المفكرين والفلاسفة. وهي تكاد تحوي - بنظره - كل الأغراض التي تقصد منها وتطلب بواسطته. ولأن أبا البركات لم يكن يتعامل مع التراث اليوناني في عمومته من منظور مذهبي ومن خلال خلفية معرفية مسبقة يفند على أساسها المنطق الأرسطي ويعالجه، فإنه لم يمهد لعرضه المنظم لهذا العالم بأي تمهيد، ولم يقدم له بأية مقدمة سوى تلك التي تبين لنا موقفه المبدئي والعام من آلة الفكر، أو من الأساس الذي تستمد منه قيمتها وتكتسب مشروعيتها.<sup>(٢٨)</sup>

#### أ- الأساس المعرفي لمشروعية المنطق

يؤسس المنطق الأرسطي مشروعيته المعرفية استناداً إلى مشروعية غايته، إذ المفترض أنه العلم الذي يرشدنا في خطوات تفكيرنا وينظم لنا إدراكاتنا ويجنبنا الخطأ في الفكر، ويمكننا من التمييز بين الحق والباطل من الآراء والصواب والخطأ من الأحكام.

ولأن مثل هذه الغاية حاجة ضرورية وطموح أكيد، فإن العلم الذي يحققها وينجزها يصبح مطلوباً لأجلها، ويستمد مشروعيته منها ومستنداً إليها.

ولقد جرى أبو البركات<sup>(٢٩)</sup> في تحليل مشروعية المنطق على نفس الطريقة التي جرى عليها المتقدمون فافتراض أن الذين يطلبون العلم بالموجودات من العلماء ويطمحون إلى بلوغ الحقيقة وإدراكها، يختلفون في نتائج أنظارهم وما يتأدى إليه تفكيرهم، ولا يتميز عندهم الصواب من الخطأ، ولا الصدق من الكذب، ولا الحق من الباطل، وتضطرب أمامهم طرق المعرفة ومسالكها، فتختلف مذاهبيهم، وتعارض قناعاتهم، وتتضارب معتقداتهم. ومثل هذه الحقيقة تكشف - حسب أبي البركات - عن واقع أن الإنسان يعجز عن الوصول بواسطة فكره إلى الحق الذي يحصل له به اطمئنان اليقين، ويتعذر عليه من خلال الاستناد إلى قدراته العقلية بلوغ الحقيقة؛ إذ لو كان بمقدور البشر أن يصلوا إلى غاياتهم من الحق بمجرد إعمال عقولهم لما استمر الاختلاف بينهم في أعلى مراتبه وأبلغ صوره، حتى لا يكادون يتفقهون على مذهب أو يجتمعون على رأي. من هنا، مسّت الحاجة إلى أن يطلب العلماء ما به يتوصلون إلى الحق، وأن يوفرّوا الآلة التي يستعينون بها لتنظيم خطوات تفكيرهم، والوسيلة التي تيسّر لهم اكتساب المعرفة من أسلم سبلها وأقرب مداخلها وأسهل أبوابها، والتي تساعدهم على التمييز بين الحق والباطل من المعتقدات والصواب والخطأ من الفكر، والصادق والكاذب من النتائج.<sup>(٣٠)</sup>

هذا هو إذن الأساس الذي يمنح المنطق مشروعيته المعرفية، كما نظر لها المناطقة السابقون على أبي البركات، فهو الآلة التي تحدّد لنا طرق المعرفة الصحيحة، وتنظّم لنا فكرنا لنحسّن استثمار ما نملكه من معارف ومدرّكات، وتضع بين أيدينا القواعد والركائز التي ترشد عملية التفكير في كلّ خطواتها، ثم هي تمكّننا - بعد ذلك - من تمييز الخطأ من الصواب والحق من الباطل. ومثل هذا الأساس يقتضي في ما يقتضيه الإيمان بافتقاد الإنسان في أصل جوهره إلى ما يجنبه الخطأ في الفكر، والزلل في الإدراك والاعتقاد، وأنّه يحتاج ليلبّغ ذلك إلى آلة مصنوعة يضعها بنفسه، ويدبّر طرائقها على ضوء تجربته، لا فرق في ذلك بين فرد وفرد، مهما تفاوتوا فيما بينهما في صفاء الفطرة أو تكدرها، أو اكتمال الملكات أو نقصانها. فالمنطق حاجة إذن لكلّ فكر، وميزان لكلّ اعتقاد وتدبّر وإدراك، يستوي البشر في الحاجة إليه، والافتقاد إلى عونه.

وإذا كان أبو البركات التزم بوضوح مثل هذا الأساس الذي تقوم عليه مشروعية المنطق فهو لم يقبله على إطلاقه؛ إذ المنطق عنده حاجة ضرورية لكن ليس لكلّ فكر، فالنفوس الإنسانية، بنظره، مختلفة في طبائعها وغرائزها.

وهداية الأذهان إلى حقائق المعارف والعلوم، وردّها عن الخطأ والزلل - وهي غاية المنطق - منها ما هو أولى ومنها ما هو تعلّمي، والأولية هي الحكمة الغريزية الموجودة بالفطرة لنفوس دون غيرها، بها يميّزون الحقّ من الباطل، وصائب الفكر من خطئه، بلا حاجة إلى آلة مصنوعة تحقّق لهم ذلك وتعيّنهم عليه. أمّا التعليميّة فهي الهداية التي تكفلها قوانين مصنوعة يبتكرها البشر مستندين إلى هداية الفطرة، أو بعبارة أخرى هي الهداية التي يبلغها أولئك الذين لا يملكون الحكمة الغريزية، مستندين إلى من يملك هداية الفطرة. فتمثّل هذه القوانين يتعلّمها فاقد الغريزة من واجدها. (٣١)

والذين يملكون الحكمة الغريزية قسمان - حسب أبي البركات:

الأول: يتمثّل في أولئك الذين حافظوا على صفاء فطرتهم ونقاء غريزتهم ونأوا بها عمّا يدنّسها ويشوّه صفاءها.

والثاني: يتمثّل في أولئك الذين تدنّست فطرتهم بما طرأ عليها من عادات وتعاليم ومعتقدات باطلة. والأولون قدوة لأنفسهم ولغيرهم، والآخرون يحتاجون إلى الأولين ليقابلوا غريزتهم بغريزتهم مقابلة النسخة بالأم فيصلحون ما طرأ عليها من فساد، ويبرؤونها مما خالطها من شوائب، ويقومون اعوجاجها. (٣٢)

أمّا الفاقدون، فهم قسمان كذلك: من يقبل الهداية ومن لا يقبل. والقابل هو الذي تنعدم عنده الغريزة الأصلية، وينعدم كذلك ضدها المانع من تعلّمها، فيتهدي بالتعليم، ويستفيد منه بقدر ما يتعلّم من القوانين المستندة إلى الغريزة الأصلية والمستنبطة منها. أمّا الثاني وهو غير القابل، فهو الذي تنعدم عنده الغريزة ويتحقّق فيه ضدها فيكون بطبعه خارجاً عن الحكمة الفطرية، ومثله لا يستفيد من التعلم، ولا ينفعه الكسب، ولا يقبل الهدى لمانع من طبيعه وغريزته. (٣٣)

وإذا كانت هذه هي أصناف البشر باعتبار حصول هداية الفكر لهم وعدم حصولها، فإنّ الأوّل منها - أعني صاحب الغريزة الصافية، والفطرة السليمة - لا يحتاج إلى المنطق، ولا إلى أيّة آلة أخرى، ولا يفتقر إلى قضايا ومسائله، ولا على طرقه ومسالكه وقوانينه، لاستغنائه بفطرته عنه، ولأنّ له من غريزته الأوليّة ما يغنيه عن تكلف طرق مصنوعة مبتدعة تقوده إلى الحق، وترشده إلى الصدق.

أمّا من تنعدم فيه غريزة الحكمة ولا قابلية عنده للتعلم والكسب، فلا ينفعه المنطق بأيّ

حال من الأحوال، لافتقاره في الأصل إلى الحكمة، ولخلوّ فطرته منها، ولأنّ طبعه يمنعه من اكتساب الهدى فلا تقيده آلة ولا تنفعه طرق ولا تنجيه قوانين. والثاني والثالث - وهما من يملك غريزة لكنّه دسّسها بما شابها من تعاليم ومعتقدات، ومن لا يملك غريزة لكنّه قابل للتعلّم - ينتفعان من المنطق بتفاوت، ويحتاجان إليه كلّ حسب مرتبته، بمعنى أنّ الحاجة عندهما متحققة لكنّها متفاوتة، لأنّ الأول يحتاجه لتقويم ما يملكه بالطبع والفطرة، والثاني يحتاجه لتقويم ما يكتسبه ويتكلّفه بالجهد والمشقة والتعلّم. فحاجة الثاني إذن أقوى، وانتفاعه منه أكبر وأشدّ. (٣٤)

فأبو البركات إذاً، لا يؤمن بأنّ الحاجة إلى آلة الفكر حاجة عامة شاملة في كلّ فكر، وبأنّ المنطق يعود بالنفع على كلّ فرد؛ إذ ثمة في مذهبه واعتقاده من لا ينتفع من المنطق البتة من جهة، وهم أولئك الفاقدون لأهليّة التعلّم والاكتساب ولقابليّة الهداية، وثمة كذلك من لا يحتاجه على وجه مطلق، وهم أولئك الذين صفت فطرتهم، واستغنوا بغريزتهم الأصليّة عن كلّ طريق مصنوع للمعرفة. (٣٥)

ومثل هذا الموقف يذكّرنا بموقف نظر له السهروردي، حينما افترض أنّ المنطق حاجة للبحث ضروريّة - أعني للتعلّم والاكتساب - عند أولئك الذين يحتاجون في الوصول إلى الحقيقة إلى أن يتوسّلوا أساليب النظر والفكر والاستدلال، لكنّه ليس حاجة للمتألّهين الذين ارتقت ذواتهم وصفت فطرتهم، بحيث يبلغون المعرفة وينالون الحقيقة بإشراق داخلي جوّاني، وبانكشاف روحي باطني. وهو يذكّرنا كذلك بموقف ابن تيمية - وهو هنا مستفيد من أبي البركات منتفع من موقفه ورأيه، متأثر بمذهبه وفكره - الذي يرى أنّ المنطق لا ينتفع به الذكي، ولا يستفيد منه البليد.

#### ب- التّصوّر، الفهم والمعرفة

وإذا كانت الألفاظ - حسب أبي البركات - إنّما تدلّ على المعاني أولاً وتدلّ على موجودات الأعيان بواسطتها، فإذا حضر معنى اللفظ في الذهن ثمّ حضرت العين التي كان ذلك المعنى مثلاً لها وصورة عنها قيل حينئذ: إنّ هذا هو ذاك، ولولا ذلك لم يكن لمن رأى شخصاً مرّة ثم غاب عنه سبيل إلى أن يعلم إذا شاهده مرة أخرى أنّه ذلك الأوّل، و أنّه ليس هناك فرق بين المشاهدة الأولى والثانية. بل لم يكن ثمة سبيل لمن رأى شخصاً أو أشخاصاً من أفراد الناس أن يرى شخصاً آخر غيرهم فيعرفه بأنّه إنسان. وإنّما معرفته

لذلك تنشأ من أنه يجد الصورة المقررة في الذهن من الأول موافقة للصورة التي تقررت من الثاني. ومعرفة أن الصورة المنطبعة من الشخص المشاهد ثانياً هي نفس الصورة للشخص المشاهد أولاً وتطابقها إنما تنشأ من مطابقة صورته التي كانت تمثلت في الذهن أولاً لما أدرك منه ثانياً. (٣٦)

فلكل صورة حاضرة في الذهن ثلاث حالات من الحضور. فالصورة التي تتمثل في الذهن من مشاهدات الأعيان هي عند أبي البركات تصور. وما يحصل من دلالات الألفاظ من المعاني والمفاهيم يسميه أبو البركات فهماً. وموافقة الصورة الحاصلة من دلالة الألفاظ لما يحصل من مشاهدات الأعيان يسميه معرفة. (٣٧)

ولأن أبا البركات يميل إلى الاستناد في كل معرفة على الإطلاق إلى الواقع الطبيعي وأوائل الأذهان، فالتصور عنده متقدم رتبة على الفهم والمعرفة؛ إذ المخاطب بلفظ ما، إذا لم يكن سبق إلى ذهنه تصور معناه، فإنه لا يفهم ما يخاطب به ولا يدل عليه ما يسمعه من لفظ. ويتحقق ذلك فقط عندما يتقدم تصور المعنى ومعرفته، فإذا سمع لفظه انتقل منه إليه. ومن شاهد شيئاً - كذلك - لا يكون قد سبق له تصور معناه، لا يقال: إنه قد عرفه، بل يُقال تصوّره، وإنما تحصل له معرفته إذا كان سبق له تصور معناه ثم شاهده ثانياً، فوافق ما أدركه من المشاهدة ما كان سبق له أن تصوّره منه أولاً، فيُقال حينها: إنه قد عرفه. ومثاله من يرى زيداً فيحصل له منه صورة، ثم يغيب عنه، ثم يشاهده ثانية، فتوافق صورته الثانية - أعني الصورة الحاصلة من مشاهدته الثانية - صورته الأولى. فيقال حينئذ: عرف. (٣٨)

## ثانياً، المعرفة والإدراك

### أ- مدخل

يبنى أبو البركات البغدادي رؤيته الفلسفية حول طبيعة الإدراك - سواء كان حسياً أم عقلياً - على نقاش مفصل لنظرية القوى النفسية التي علّلت الفلسفة المشائية بواسطتها الإدراك الحسي، وبيّنت من خلالها طبيعته وكيفية حصوله، وقرّرت على أساسها انقسام المدركات والمعارف إلى حسية وعقلية، وجعلت إدراك الأولى وظيفة الحواس الظاهرة والباطنة، وإدراك الثانية وظيفة العقل - وحده - لا تشاركه فيها أية قوة أخرى من قوى

النفس الإنسانية على الإطلاق؛ ولأنّ أبا البركات سوف يذهب بعيداً في مخالفته لما قامت عليه نظريّة الإدراك في الفلسفة المشائية، وفي معارضته للنتائج التي تمخّضت عنها وخلصت إليها، فإنّه وجد لازماً عليه أن يقدّم موجزاً لهذه النظرية، في فروضها وما تدعيه، وفي الخطوات التي قامت عليها، والحجج والبيّنات التي ارتكزت إليها، ليكون ذلك تمهيداً ضرورياً لمناقشة هذه النظرية خطوة خطوة، بغية إثبات فسادها وتهافتها وعجزها عن تفسير الكثير من الإشكاليّات التي تحيط بالمعرفة البشرية والإدراك، وليكون ذلك مقدّمة لازمة لعرض وجهة نظره في المعرفة والإدراك وأقسام المدركات وأنواعها وفي علاقة النفس بالعالم.

ونحن لا يعني هنا ما في رؤيته من جوانب الصواب أو الخطأ، ولا ما تتمتع به من إحكام وتماسك منطقيّ، ولا النتائج التي تمخّض عنها تفكيره في قضايا المعرفة والإدراك. ما يعني هنا على وجه خاص هو نظراته الثاقبة التي تبدّت في معالجته لنظرية القوى النفسانية، ولدور هذه القوى في عملية الإدراك، وأراؤه القيمة حول علاقة النفس بالعالم، والكيفية التي تحصل بها المدركات، سواء كانت حسية أم عقلية، وغير ذلك من الآراء المبتوثة في حنايا مناقشاته، والتي سنعرض لها في مواضعها من هذه الدراسة.

#### ب- الإدراك الحسي، ورفض فكرة القوى النفسانية «بين المشائين وأبي البركات»

يتحقق الإدراك الحسي - في النظرية المشائية، وفق عرض أبي البركات الموجز لها - وفق نهجين:

الأول: يكون فيه الإدراك في صورة خارجية، وهو يحصل عبر أدوات الحسّ الظاهر، أعني الحواس الخمس الظاهرة، وهي السمع والبصر والذوق والشمّ واللمس.

الثاني: يكون فيه الإدراك في صورة داخلية، عبر قوى وآلات مركوزة في باطن الإنسان، وتسمّى الحواسّ الباطنة - وهي تطابق في مذهب ابن سينا الحواسّ الظاهرة في عددها<sup>(٣٩)</sup> وهي الحسّ المشترك، التصوّر أو الخيال، التفكير أو التخيل، الوهم، الحافظة أو الذاكرة.

والحس المشترك، حسّ باطني تلتقي عنده كلّ الإحساسات التي يتم تلقيها عبر الحواس الظاهرة، مهما بلغت من الكثرة والتعدّد والاختلاف، وعليه فهذا الحسّ هو كالمركز بالنسبة إلى سائر الحواس الظاهرة؛ لأنّه يقبل صور المحسوسات الآتية إليه من أدوات الحسّ الظاهر. وللحسّ هذا علاقة مباشرة بالقوّة المصورة والقوّة الواهمة؛ إذ الأولى

تحفظ الصور الحسية الواردة إلى الحس المشترك وتخترنها، بمعنى أن الصور لا تصل إلى القوة المصورة لتخزن فيها إلا بعد ورودها على الحس المشترك، وحصولها فيه قيل ذلك. أما الواهمة فوظيفتها إدراك المعاني الجزئية الموجودة في الصور الحسية، وبالتالي فهي تعامل مع الصور التي حصلت سابقاً في الحس المشترك. وللحس المشترك - كذلك - علاقة بكل من الحافظة الذاكرة والمتخيلة؛ لأن الأولى منهما إنما تحفظ المعاني الجزئية التي يدركها الوهم من الصور المحسوسة المنبثقة في الحس المشترك. ولأن الثانية تجمع أو تفرق بين الصور المحسوسة والمعاني الجزئية، وكلاهما مما له أوثق الصلات بالحس المشترك.

أما وظيفة هذه القوة، والمبدأ الذي يحتم وجودها فيقررها ابن سينا بقوله: «أليس قد تبصر القطر النازل خطأ مستقيماً؟ والنقطة الدائرة بسرعة خطأ مستديراً؟ كل ذلك على سبيل المشاهدة. لا على سبيل تخيل أو تذكر، وأنت تعلم أن البصر إنما ترسم فيه صورة المقابل والمقابل، النازل أو المستدير، كالنقطة لا كالخط، فقد بقي في بعض قواك هيئة ما ارتسم فيه أولاً، واتصل بها هيئة الإبصار الحاضر، فعندك قوة قبل (وراء) البصر، إليها يؤدي البصر، كالمشاهدة، وعندما تجتمع المحسوسات فتدركها، فهي المسماة بالحس المشترك.»<sup>(٤٠)</sup>

فنحن حينما نبصر الخط المستقيم لا نكاد نشك في أنه خط مستقيم، لكن الواقع أن مثل هذا الخط إنما هو نقاط حصل بعضها في إثر بعض. لكن الحس المشترك الذي ترسم فيه صورة مشاهدتي لنقطة ما في مكان بعينه، ترسم فيه صورة مشاهدة نقطة أخرى في مكان تال مع بقاء الصورة الأولى مرتسمة فيه، وهكذا ترسم صورة الانتقالات المتلاحقة للنقطة؛ ليحصل إحساس بأن هذا الخط المستقيم ممتد في الهواء لا على شكل نقاط متتابعة.

وللحس المشترك وظائف أخرى تضاف إلى هذه الوظيفة أو تكملها.

- منها: إدراك المحسوسات الخارجية، المشتركة الآتية عن طريق الحواس الظاهرة، مع ما يحيط بها من ملابسات وأحوال، ومع ما بينها من علائق الشكل والمقدار والعدد والحركة والسكون... إلخ.

- ومنها: إدراك الإدراك، أو بعبارة أخرى الشعور بتحقيق الإدراك؛ إذ لولا الحس

المشترك لما أمكن للإنسان أن يتثبت من نفسه حين يكون في حالة رؤية أو سماع أنه راء أو سامع. فالحواس وحدها لا تمنح هذا الشعور؛ لأنها لا تدرك ذاتها، أو لا تنعكس على نفسها، لأن أفعال الحواس غير موضوعاتها. فالعين تبصر موضوعها، الذي هو الشكل أو اللون أو المقدار، لكنها لا تبصر فعلها الذي هو الإدراك أو المشاهدة. فلا بد حينئذ من أن ينبعث شعوري بإدراكي، من مكان آخر، هو الحس المشترك الذي تنتهي إليه جميع المحسوسات.

وعلى أي حال فنظرية القوى النفسية، التي فسّر بواسطتها المشاؤون المسلمون المعرفة أو الإدراك الحسي، نظرية أرسطية بامتياز، كان للمسلمين فضل شرحها وتوضيحها، واستخلاص أبعادها، وإضافة عناصر إليها تكملها.

ولقد نشأت هذه النظرية - في ما يظهر - في محاولة لتبرير العلاقة بين النفس التي يعتقد بتجردها وبساطتها ووحدتها، وبين ما يصدر عنها من أفعال متعددة ومتباينة، ولتأكيد أن العلاقة بين النفس وبين أفعالها تشبه علاقة التأثير المتبادل، فالنفس من خلال هذه العلاقة تتأثر بقواها فتتهزّز مثلاً عند تعلق القوى الغضبية أو الشهوية بمتعلقاتها، وتؤثر في قواها عندما ينعكس شعورها عليها فتتهزّز، كما لو استشعرت في نفسك جانب الله، وفكرت في جبروته، فيقشعرّ جلدك ويقف شعرك، حسب تعبير ابن سينا.<sup>(١١)</sup>

لكن ما المانع من أن تصدر عن النفس الواحدة البسيطة كل هذه الأفعال المختلفة المتنوعة؟ ولم نحتاج من أجل تبرير مثل هذه العلاقة إلى وسيط كالقوى النفسية مثلاً؟ هنا يجد المشاؤون أنفسهم أمام مبدأ أرسطيّ راسخ، مفاده أن الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد، فإذا كانت هوية النفس بسيطة، وأمراً واحداً لا تركّب فيه ولا تعدّد، فكيف تصدر عنه إذن مباشرة كل أفعالها، على ما بينها من ضروب الاختلاف والتعارض؟ ثم إن النفس لو كانت هي المبدأ المباشر لأفعالها - ومنها الإدراك - وجب أن يقتصر تأثيرها في صدور فعل واحد عنها بعينه. فكيف نفسر صدور أفعال أخرى كثيرة عنها في وقت واحد بعينه؟

من هنا، نشأت فكرة القوى الإدراكية لتقوم بدور الوسيط بين النفس الواحدة، ومدرَكاتها الكثيرة المتنوعة، الظاهرة والباطنة.

وأول ما يثيره أبو البركات البغدادي،<sup>(١٢)</sup> في وجه نظرية القوى النفسية، التي تركز إليها نظرية الإدراك في الفلسفة المشائية، هو الضرورة التي تحتم علينا الانتهاء إلى مثل هذا العدد المحدّد للقوى، والمبرّر المنطقي الذي يوجب علينا حصرها في خمس لا تزيد



عليها ولا تنقص. والذي يراه أن ليس ثمة من داع للاقتصار على مثل هذا العدد، وليس هناك تبرير منطقيّ يوجبها ويقتضيها. ولم يقدّم المشاؤون - حسب نظرهم - حجة صريحة أو مضمرة على ذلك، ولا دليلاً معتبراً يؤيد دعواهم، ويشهد لها ويدلّل على صوابها، فمن الممكن أن نزيد هذا العدد أو أن ننقص منه بلا أدنى التباس أو إشكال، ومن الممكن أن نجعل في كلّ عضلة من عضلات جسمنا قوة عنها تصدر الأفاعيل، وتكون واسطة بين النفس وبين العالم.<sup>(٤٣)</sup>

وليس هناك حسب أبي البركات من معنى لمقابلة الحواس الباطنة أو القوى بالحواس الظاهرة، فإذا كانت الأخيرة خمساً حسب الاصطلاح، فلم تكون الأولى خمساً كذلك؟ على أن المشائين أنفسهم تردّدوا في أمر الحواس الظاهرة من غير أن يستقرّ رأيهم فيها على حال. فابن سينا، مثلاً، افترض أن حاسة اللمس ليست قوة واحدة، بل هي أشبه بجنس لأربع قوى مختلفة، قوة تحكم في التضادّ الذي يوجد بين الحارّ والبارد، وأخرى بين اليابس والرطب، وثالثة بين الصلب واللين، ورابعة بين الخشن والأملس.<sup>(٤٤)</sup>

وينقل أبو البركات هذا النصّ عن ابن سينا، ثم يعقب عليه بالقول: إنّه لم لم يجعلوا للذوق قوى عدة كذلك، واحدة تفرّق بين الحلو والمر، وأخرى بين الحامض والحريف.

ومثل هذا الكلام من الممكن أن يجري في كلّ الحواس الظاهرة بلا استثناء. فتردّد ابن سينا إذن كاشف عن أن حصر الحواس الظاهرة في خمس هو مجرد اصطلاح، ولا يوجب ذلك أن تكون حواس الباطن خمساً كذلك على طبقها.<sup>(٤٥)</sup>

وكما تردّد ابن سينا في أمر الحواس الظاهر، تردّد في أمر حواس الباطن، فاحتار في أن الحافظة والمتذكّرة قوة واحدة أو قوتان، ثم يطالعنا في نصّ من الشفاء يحسم فيه تردّده، ليختار أنّها قوة واحدة ذات وظائف متعدّدة فيقول: «ويشبه أن تكون القوة الوهميّة هي بعينها، المتفكّرة والمتخيّلة والمتذكّرة، وهي بعينها الحاكمة، فتكون بذلك حاكمة بحركاتها وأفعالها، متخيّلة ومتفكّرة، متفكّرة بما تعمل من الصور والمعاني، ومتذكّرة بما ينتهي إليه عملها. وأمّا الحافظة فهي قوة خزانتها».<sup>(٤٦)</sup>

ولا يكتفي أبو البركات ببيان فساد حصر القوى النفسيّة في خمس - من جهة عدم قيام دليل على ذلك؛ ولأنّ المشائين أنفسهم اضطربوا في كيفيّة بيانها بعد حصرها - بل هو يحاول أن يهدم الأساس الذي قامت عليه القوى من أساسه، وهو القول بأنّ الواحد لا

يصدر عنه إلا واحد، مفترضاً أنه مبدأ زائف لا يقوم على أي سند منطقي من جهة. وهو منقوض بالمقاييس المشائية نفسها من جهة أخرى؛ لأن نفس الإشكالية التي نشأت حول علاقة النفس بأفعالها استناداً إلى هذا المبدأ تبقى قائمة. وتنبثق من جديد، ذلك أن القوة النفسية أمر بسيط ووحيداني الذات فكيف تتكثر أفعالها كذلك؟

ثم إنه ما المراد من الواحد في هذا المبدأ الأساس؟ إذ الواحد إما واحد بالجنس، وإما واحد بالنوع، وإما واحد بالعدد.

وحسب هذا المبدأ يلزم أن يكون الواحد بالجنس لا يصدر عنه إلا واحد بالجنس، وعن الواحد بالنوع إلا واحد بالنوع، وعن الواحد بالعدد إلا واحد بالعدد. ويلزم من ذلك أن تكون القوة النفسية الواحدة بالعدد لا يتصور لها إلا أن تفعل فعلاً واحداً فقط ثم تبطل بعد ذلك، لأن المبدأ هنا يلزمنا بأن لا يصدر عن الواحد إلا الواحد. وكل قوة نفسية هي واحدة بالعدد لا ريب، فكيف إذن صدرت عنها أفعال متعددة لا تقع تحت حصر؟<sup>(٤٧)</sup> وعليه فليس من الضروري أن تنشأ كثرة في القوى بسبب كثرة ما يصدر عنها من أفعال وآثار. وإذا أمكن أن تصدر الأفعال الكثيرة بالعدد عن قوة واحدة بالعدد، فلتصدر الآثار الكثيرة بالنوع عن قوة واحدة لا تكثر فيها لا بنوع ولا بعدد، ولتصدر كل هذه الأفعال والآثار عن النفس مباشرة من غير حاجة إلى توسط قوى بينها وبين آثارها، وعليه فليس ها هنا إلا النفس والآثار من القوى الحسية دون قوى باطنة تتوسط بينها وبين آلتها.<sup>(٤٨)</sup>

وهكذا يسقط أبو البركات الأساس الذي قامت عليه فكرة القوى الإدراكية، ليفتح المجال أمام علاقة مباشرة بين النفس وعالم الواقع، لا تتوسط فيها إلا الآلات الحسية الإدراكية، من غير أن يخل ذلك بوحدة النفس وبساطتها، كما سوف يأتي في ما بعد.

فالنفس إذن حاضرة أمام أفعالها بشكل دائم، ولها معها علائق شعورية، تستوي في ذلك أفعالها الطبيعية وأفعالها الإدراكية، لكن شعورها بأفعالها الطبيعية شعور مضمّر غير واضح ولا متميّز، وشعورها بأفعالها الإدراكية متفاوت بين مدرك ومدرك. فثمة عور للنفس بأفعالها نستثبت فيه المشعور به وندركه في تميّز ووضوح، وشعور أضعف من السابق، بحيث لا يتحقّق فيه تميّز ولا وضوح. وسبب تفاوت هذين الشعورين، هو أن الإدراك يمرّ عبر مراحل محدّدة، فأول ما يُستثبت الشيء بالملاحظة، ثم يحفظ بعدها، ثم يتذكّر عند الحكم. والإدراك بهذا الترتيب لا يكاد يبلغ إلا أفعال النفس الإدراكية، أما أفعالها الطبيعية كالجذب والمسك... والهضم إلخ، فلا تستثبته النفس في تميّز ووضوح، ذلك أن هذه الأفعال

الأخيرة إنما تجري على نهج الاتصال المستمر، فهي على وتيرة دائمة واحدة، سواء في حركاتها أو أماكنها، والشئ الذي لا تفاوت في حركته ولا تتغير حركته بسرعة أو ببطء، ولا ينتقل من حدّ الحركة إلى حدّ السكون أو بالعكس، لا نعثر فيه إلا على استمرار متجانس الأنحاء متشابه الحدود، بحيث لا يلاحظ فيه تميّز أو اختلاف. ومن ثمة يتشابه الأمر على الإدراك، وتستوي حياله أنحاؤه وأرجاؤه... مع أنّ النفس إنما تفعل مثله عن شعور، لكنّه شعور غير واضح ولا متميّز. ومثل هذا الذي يجري في الأفعال الطبيعية يجري في بعض الأفعال الإدراكية، التي لا نعثر فيها إلا على استمرار متجانس الأنحاء، فأنت «لا تشعر - مثلاً - ببصرك ولا تعرف تغيير ما تتشابه حالته ويستمرّ تغييره، ما لم تكن في حركته وقفة، أو طفرة، أو سرعة، أو بطء، وتستثبت منه حالاً سبقت في ذهنك فتقابله بحال أخرى مخالفة لها وتدرّكها فيه، فإنّ الشمس في حركتها لا يشعر بها من استمر على مشاهدتها وتأمّلها، حتى يستثبت موضعاً معيّناً ممّا يدرك فيه حركتها، فيحفظه ويتذكره بعد مدة تمتد، ومسافة طويلة تنقطع، يقيس فيها بين الموضعين فيجد الفرق بينهما، ويشعر بالحركة من أحدهما إلى الآخر شعوراً معقولاً لا محسوساً»<sup>(٤٩)</sup> فشعورنا إذن يمثل هذه الإدراكات شعور غير متميّز ولا واضح، مثله مثل شعورنا بأفعالنا الطبيعية، وبالتالي يستحسن أبو البركات تسميته بالشعور العقليّ أو النفسيّ، في قبال شعور النفس الواضح الذي يسمّيه بالشعور الحسيّ. ويمثّل للفرق بينهما بالإنسان يُعطى قدراً من ألم شديد في صورة شديدة البطء، وعلى حدود شديدة التدرّج، فلا يشعر بالألم حينئذ، في حين أنّ نفس المقدار من الألم لو باغته جملة لشعر به شعوراً واضحاً متميّزاً، أعني شعوراً حسيّاً.<sup>(٥٠)</sup>

ولقد اتّضح من كلّ ما مرّ أنّ أبا البركات لا يرتضي ما قرّره المشاؤون من وسائط بين النفس وبين أفعالها في عملية الإدراك، فالنفس عنده هي أصل الإدراك وفاعله ومصدره، وهي تلتقي بالموضوع المدرك التقاء مباشراً عبر آلتها الحسية، أعني الحواسّ الظاهرة، التي هي مجرّد حوامل وأدوات، تدرك بها النفس مدركاتها، من غير أن يكون لها أيّ دور إدراكيّ إيجابي.

وأول ما يستمسك به أبو البركات لإثبات نظريّته هو الشعور الذاتيّ وهو شيء قرّره جزءاً من منهجه الذي يعتمد لتمييز به صحيح الآراء من فاسدها - كما مرّ معنا سابقاً - ذلك أنّنا نشعر في نفوسنا شعوراً محققاً لا يشوبه تردّد، بأنّ الواحد ممّا هو الذي يبصر ويسمع ويفكر ويشتهي ويكره ويرضى... إلخ، وأنّه هو بذاته الواحدة التي لا تعدّد فيها ولا

انقسام وراء كل ما يصدر عنه من أفعال وآثار وما يلبسه من أحوال. وهو إذ يدرك ذلك بشعور ذاتي واضح، فإنّه يشعر كذلك بأنّ ذاته هذه لا تنقسم ولا تتغيّر ولا تختلف، حينما يحصل ذلك كلّ في أفعالها وآثارها وأحوالها. فالذات واحدة. وهي بالرغم من تغيّر آثارها واختلافها وتعدّدها، لا يعترها تغيّر، ولا تلحقها كثرة، ولا يصيبها تعدّد.<sup>(٥١)</sup>

فالأمر هنا يدور إذن؛ بين نفس مدركة وآلة أو محلّ للإدراك، لا دور لها إلا كونها آلة، فاعلين مثلاً محلّ للإدراك فاعل، وكلّ امرئ لو خَلِيَ وشعوره الداخلي لا يشعر بأنّ في الآلات هذه قوى تفعل فيها الإدراك، بل يشعر بأنّ ذاته هي الفاعلة للإبصار في آلة هي العين مثلاً وللذوق في آلة هي اللسان، «فيكون الباصر الذي أعرفه وأشعر به هو أنا، أعني نفسي التي هي ذاتي وهويتي، وما سواها إمّا حامل أو موصل، كالعين والروح (يعني الحياة) التي فيها، وليست هذه الروح الموصلة قوّة باصرة، فإنّي لا أنتفع بإبصارها، بل بقبولها واتصالها».<sup>(٥٢)</sup>

والفناء القوى المتوسطة بين النفس وآلاتها الخارجية في عمليّة الإدراك ووضع النفس مباشرة أمام مدركاتها، يجعل الخلاف بين أبي البركات وبين المشائين خلافاً بعيداً وجذرياً، لا في طبيعة الإدراك فحسب، بل كذلك في صورة حصول المدركات كذلك. فإذا كانت النفس إنّما تصل إلى مدركاتها عند المشائين عبر قواها الحسيّة الباطنة والفاعلة، فإنّها عند أبي البركات تلتقي بمدركاتها من غير وسائط فاعلة أو قوى مدركة، ولا يبقى لها هنا إلا الآلات القابلة.

ويترتب على هذا الخلاف افتراق لا ريب فيه، بين الفلسفتين حول طبيعة الإدراك؛ إذ يعرفه ابن سينا فيقول: «إدراك الشيء هو أن تكون حقيقته متمثلة عند المدرك يشاهدها بما به يدرك.»<sup>(٥٣)</sup> وهذا معناه أنّ الإدراك هو قبول المدرك لصورة المدرك، ومثل هذا القبول قد يكون قبولاً لصور المحسوسات في الحواس، وهو الإدراك الحسي، وقد يكون قبولاً لصور المعقولات في العقل، وهو الإدراك العقلي، ويتحقّق مثل هذا الإدراك أو الحضور بانطباع الصور في القوى المدركة، التي هي الحواسّ الباطنة أو الظاهرة. والنفس تدرك ذلك أو تعرفه حين تستشرف هذه القوى، وتستطلع ما فيها من صور ومثّل.

لكنّ الإدراك عند أبي البركات ليس انطباعاً لصورة المدرك في القوى المدركة، بل هو إضافة للشيء المدرك أولاً وبالذات إلى الشيء المدرك.<sup>(٥٤)</sup>

فليس الأمر إذاً، أمرٌ صورٌ ترحل عن أشياءها أو موضوعاتها لتنتطبع في قوة مدركة أو حاسة، بل الأمر هنا يدور بين مدرك ومدرك، وحالة ثالثة بين هذين، تنشأ حين يتجه الأول إلى الثاني، وهي ما يسمّى بالإدراك، وهي حالة ترجع أولاً إلى المدرك أعني إلى النفس، فوجود طريق الإدراك معاً غير كافٍ لانبثاق معنى الإدراك وحصوله، وإلا كانت النفس الإنسانية تدرك كل موجود، ولا يعزب عنها حال من أحوال الموجودات على الإطلاق، فلا بد إذن من وجود أمر ثالث هو هذه الحالة الإضافية بين النفس وبين الأشياء. وإذا كانت الإضافة تقضي بالضرورة بوجود مضاف ومضاف إليه، فالإدراك لا يكون إلا بين طرفين موجودين، ومن ثم يغدو القول بإدراك المدعومات عبثاً محضاً لا طائل تحته.<sup>(٥٥)</sup>

وتنشأ الحالة الإضافية هذه بين النفس ومدركاتها، حين تلتفت الحواس الظاهرة النفس إلى شيء، مما يزر به عالم الأعيان من أشياء ووقائع وأحوال. فتمة إذن علاقة حميمة بين نشاط النفس وبين هذه الحواس، الأمر الذي ينتج عنه دائماً نشوء حالات إضافية متكررة بين النفس ومدركاتها.

إذن يرفض أبو البركات كل القوى النفسية التي جعل لها المشاؤون فعلاً مؤثراً في صميم عملية الإدراك، ويحصر الأمر بين النفس من جهة ومدركاتها من جهة أخرى. أما الحواس الظاهرة، فليست سوى أدوات أو حوامل للإدراك.

وإذا كانت قضية الاعتبار المادية التي تحيط بالمدرك فتمنع النفس - لتجردها - من أن تنال الموضوعات الخارجية بشكل مباشر، شكّلت حجر عثرة في بناء نظرية الإدراك عند المشائين، فإنها تكاد هنا في نظرية أبي البركات تختفي اختفاءً مطلقاً؛ لأن الصورة المدركة هنا هي الوجه الآخر للصورة الحسية الموجودة في الخارج، أو فقل للموضوع الخارجي، ومعنى ذلك أنها ليست محسوسة حتى ينشأ الإشكال الذي تثيره طبيعتها المادية وملابساتها الحسية، بل هي صورة معقولة. وهي بمعقوليتها تحصل في النفس مباشرة دون أن تمرّ عبر سلسلة من القوى الحسية، تندرج فيها من الحس إلى العقل كما ترى النظرية المشائية - كما سيأتي عند الحديث على الإدراك العقلي - فعالم النفس حينئذ هو عالم الصور، وهو بريء من المادة وملابساتها، فلا عجب حينئذ، إذا ما نظرنا إلى الجبل، أن ترتسم في أنفسنا صورة هذا الجبل بكل ما تحكيه أو تعكسه من أبعاد وأحجام ومقادير. فالصورة ليست هي الذات المادية للجبل ولا هي شبح مادّي يرحل عنه وينتطبع في النفس، بل انعكاس عقليّ تقوم به النفس حين تكون أمام الأشياء، وهو عالم تسقط فيه الاعتبار

الحسّية والمادّية، فلا حرج أن تتكاثر الصور وتتعاظم. فالنفس إذن تدرك الشيء في ذاته على ما هو عليه من جهة ومقدار ومسافة ومكان، لا صوراً منتزعة من الأشياء في أوضاعها وملاساتها. يقول أبو البركات معبراً عن ذلك: «ويبقى الذي لا شكّ فيه الآن ممّا يشعر به الإنسان، وما أوضحته المشاهدة والبيان، أن المبصر من الإنسان نفسه التي هي ذاته التي يشعر بها شعوراً لا يرتاب به أنّها هي التي أبصرت، ولكن بالعين، وسمعت، لكن بالأذن، ويتحقّق أنّه هو الرائي لا غيره، والسامع لا غيره، وليس الرائي فيه غير السامع، مع أنّه يرى الشيء في مكانه وعلى مقداره لا مثاله في داخل دماغه.»<sup>(٥٦)</sup>

وإذا كان هذا هو تفسير أبي البركات للإدراك الحسّي، فما هو حال الإدراك العقليّ عنده؟ وهو أمر يحتاج إلى معالجة مفصّلة لا يتسع لها المقام، ولعلنا نوفق إلى متابعة البحث في محل آخر.

## الهوامش:

- ١- هو هبة الله أبو البركات بن علي بن ملكا البندادي، فيلسوف وطبيب من القرن الخامس، كان يهودياً فأسلم. نشأ في بغداد ودفن بها.
- ٢- يلاحظ حوله: ابن أبي أصيبعة، عيون الأنباء، ج ١، ص ٣٧٩، القاهرة؛ والزركلي، الأعلام، ج ٢، ص ١٥٦؛ وإسماعيل البغدادي، هدية العارفين، ج ٢، ص ٥٠٧. ومصادر أخرى كثيرة.
- ٣- حتى نقد الغزالي لم يخلُ من مثل هذا النزوع بالرغم من عمق اطلاعه على مباحث الفلاسفة وتأثره بمنهجهم وطريقتهم ومنطقهم... ذلك أن الدوافع التي حرّكته لمواجهة العلم اليوناني انطلقت من كونه يتعرّض لأصول الدين. يلاحظ: تهافت الفلاسفة، تج: سليمان دنيا، القاهرة، دار المعارف، ١٩٦٠م، ص ٨٢-٨٣.
- ٤- أحمد الخطيب، الجانب النقدي، ص ٧٨.
- ٥- كوربان، تاريخ الفلسفة الإسلامية، ص ٢٦٨. ويقارن الجانب النقدي، ص ٧٨.
- ٦- المعتبر، المقدمة، ص ٢.
- ٧- المصدر نفسه.
- ٨- الفارابي، الجمع بين رأي الحكيمين، القاهرة، ١٩٠٧م، ص ٢٣.
- ٩- ابن سينا، «رسالة في إثبات النبوات» ضمن: تسع رسائل في الحكمة والطبيعات، القاهرة، ١٩٠٨م، ص ١٤٤.
- ١٠- المصدر نفسه.
- ١١- المعتبر، المقدمة، ص ٣.
- ١٢- كوربان، تاريخ الفلسفة الإسلامية، ص ٢٦٩.
- ١٣- محمد علي أبو ريان، وعلي سامي النشار، تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، القاهرة، ١٩٣٥م، ص ٣٩٩.
- ١٤- الجانب النقدي، ص ٨٦.
- ١٥- المعتبر، المقدمة، ص ٣.
- ١٦- المصدر نفسه.
- ١٧- المعتبر، ج ٢، ص ٦٨.
- ١٨- الجانب النقدي، ص ٨٨.
- ١٩- المعتبر، ج ٢، ص ٦٨.
- ٢٠- المعتبر، ج ٢، ص ٦٩.

## المحبة ( العدد الثامن عشر )

- ٢١- الجانب النقدي، ص ٢٢٦.
- ٢٢- المصدر نفسه، ص ٢٢٦.
- ٢٣- المعتبر، ج ٢، ص ٧٨.
- ٢٤- المعتبر، المقدمة، ص ٣.
- ٢٥- المصدر نفسه، ص ٤.
- ٢٦- الجانب النقدي، ص ٩١.
- ٢٧- المعتبر، ج ٢، ص ١٢٤.
- ٢٨- المعتبر، ج ٢، ص ٤٣٧.
- ٢٩- الجانب النقدي، ص ٩٣.
- ٣٠- المعتبر، ج ١، ص ٥.
- ٣١- المصدر نفسه، ص ٥.
- ٣٢- المصدر نفسه، ص ٥.
- ٣٣- المصدر نفسه، ص ٧.
- ٣٤- المصدر نفسه.
- ٣٥- المصدر نفسه.
- ٣٦- المصدر نفسه، ص ٧.
- ٣٧- المصدر نفسه.
- ٣٨- المعتبر، ج ١، ص ٢٤-٢٥.
- ٣٩- المصدر نفسه، ص ٣٥.
- ٤٠- المصدر نفسه، ص ٣٦.
- ٤١- لم يعرف أرسطو سوى ثلاث من هذه الأدوات، هي: الحس المشترك والتخيل والذاكرة.
- ٤٢- ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، ج ١، ص ١٤٢.
- ٤٣- الإشارات والتنبيهات، ج ٢، ص ٣٢٢.
- ٤٤- المعتبر، ج ٢، ص ٣١٠.
- ٤٥- المصدر نفسه، ج ٢، ص ٣١٠.
- ٤٦- ابن سينا، النجاة، ج ٢، ص ٢٦٠. والمعتبر، ج ٢، ص ٣١٠-٣١١.



٤٧- المعتبر، ج٢، ص ٣١٠ - ٣١١.

٤٨- الشفاء، ج١، ص ٣٣٤. ويلاحظ صدى مناقشة أبي البركات حول عدد القوى عند المتكلمين، انظر مثلاً: الفخر الرازي، المباحث المشرقية، حيدر آباد، ١٣٤٣هـ، ج٢، ص ٢٦٠.

٤٩- المعتبر، ج٢، ص ٣١٤. ويرى أبو البركات أن هناك من التزم بأن كل فعل يحدث ويبطل فمن قوة تحدث وتبطل كذلك، وهو يرى أن مذهباً كهذا لغو وعيب، لأننا ندرك بالبداهة أن ما يفعل اليوم من أفعال هو نفسه ما فعل بالأمس، ولأن شعورنا قائم على استمرار القوى مع حدوث الأفعال وبطلانها، وهذا الشعور عنده أصدق بكثير من الاعتبارات الحسية.

٥٠- م.ن. ويلاحظ هذه الفكرة فيما بعد عند الرازي في: المباحث المشرقية، ج٢، ص ٢٤١.

وفي: شرح الإشارات، ج١، ص ١٥٥. وكذلك عند..... في: المواقف، مصر، مطبعة السعادة، ١٩٠٧م، ج٧، ص ١٠٢.

٥١- المعتبر، ج٢، ص ٣١٥.

٥٢- المصدر نفسه، ص ٣١٦ و ص ٣١٧.

٥٣- المصدر نفسه، ص ٣١٨.

٥٤- المصدر نفسه، ص ٣١٩.

٥٥- الإشارات والتنبيهات، ج١، ص ١٣٠.

٥٦- المعتبر، ج٢، ص ٣٢٣.

٥٧- المصدر نفسه، ص ٣٢٣.

٥٨- المصدر نفسه، ص ٣٢٣. ونحن قد نجد هذه الفكرة عند السهروردي الإشراقي.

يلاحظ: حكمة الإشراق، ط. قديمة، مع شرح القطب الشيرازي عليها، طهران، ١٣١٥هـ، ص ٤٥٤. وينقله عنه السبزواري بلا تردد. يلاحظ: شرح المنظومة، ط. طهران، د.ت، ص ١١٢. وثمة أثر واضح للأفلاطونية المحدثة في مثل هذا المذهب، لأنها ترى أن النفس هي المبصرة بذاتها من غير قوة مدركة تكون وسيطاً، لأنها بذاتها تحتوي على جميع الحقائق الوجودية. وعندما تلتقي بالأشياء تحصل لها عملية الإدراك. يلاحظ حول الفكرة: أفلوطين، التاسوعة الرابعة، تج. فؤاد زكريا، القاهرة، ١٩٧٠م، ص ١٢٩ - ١٣٢.